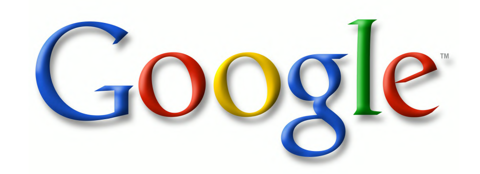
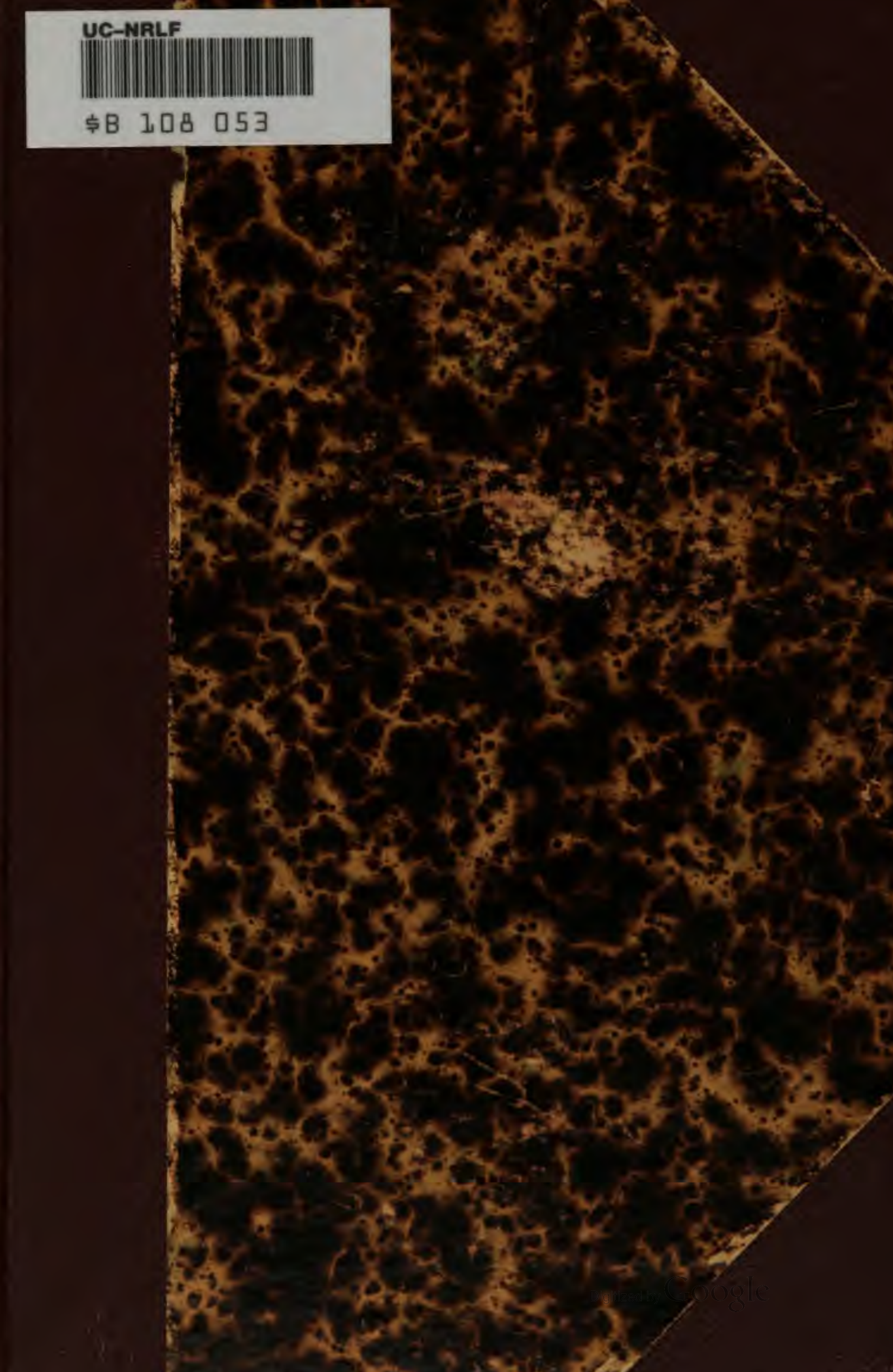
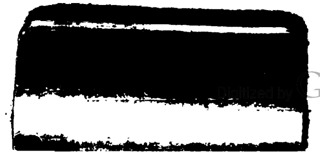








DAS JENSEITS

IM

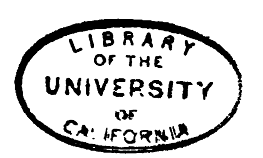
MYTHOS DER HELLENEN.

UNTERSUCHUNGEN

ÜBER ANTIKEN JENSEITSGLAUBEN

VON

L. RADERMACHER.



BONN

A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG.

1903.

WILHELM KROLL
RICHARD WUENSCH

ZUGEEIGNET.



Vorwort.

Ich habe diesem Versuch wenige Worte vorauszuschicken. Er bringt eine Reihe von Abhandlungen, deren Zusammenhang zumteil nur ein loser ist; sie sind bestimmt, Lücken auszufüllen, die von den Untersuchungen anderer noch gelassen waren. Für die Drucklegung ist es vielleicht nicht von Vorteil gewesen, dass sie mit meiner Übersiedlung nach Greifswald kollidierte; so erklärt es sich auch, dass Rohdes Psyche anfangs nach der dritten Auflage zitiert ist, die ich in einem Exemplar des Bonner Kunstmuseums benutzen konnte, und in den letzten Bogen nach der ersten, die mir hier allein zugänglich blieb. Ich bitte diese Ungleichheit nach Lage der Umstände zu entschuldigen. Ausserdem sind mir nachträglich folgende Versehen aufgestossen:

S. 7 Z. 13 lies 746 statt 756.

S. 53 Z. 4 von unten lies Ἅρπυιαι.

S. 60 fehlt eine V als Bezeichnung eines neuen Kapitels.

Greifswald, am 21. Mai 1903.

L. Radermacher.

Verzeichnis des Inhaltes.



Eine wohlgefügte Eschatologie haben die klassischen Völker ursprünglich nicht besessen. Die Vorstellungen, die sie sich vom Jenseits machten, waren mannigfacher, oft unbestimmter Art. Feste Grenzen zwischen den einzelnen Gebieten scheint es nie gegeben zu haben; schon frühe hat daher ein Prozess der Vermischung eingesetzt. Es ist ein ähnlicher Vorgang, wie wir ihn z. B. bei den alten Ägyptern beobachten. Auch für die Griechen ist diese Feststellung keineswegs neu. Sie weist den, der es wagen will, ohne weiteres auf den Weg der Analyse, um die primitiven Begriffe und Vorstellungen abzuscheiden, mit denen die spätere Jenseitsdichtung arbeitet. Ein gutes Stück Arbeit ist hier bereits geleistet; immerhin bleibt noch manches zu thun übrig. Erst wenn eine reinliche Scheidung erreicht ist, darf man nach der Herkunft der Motive fragen. Mag vorläufig Überzeugung gegen Überzeugung stehen. Es ist unendlich schwierig, den Ursprung von Gedanken, die oftmals über die ganze Erde verbreitet sind, mit Sicherheit zu ergründen. Neben dem historischen Forscher hat hier auch der Psycholog eine wichtige Aufgabe zu lösen, nämlich die, festzustellen, auf welcher Einrichtung des menschlichen Geistes es beruht, dass sich so viele Gebilde der Phantasie, so viele Grundsätze des Rechtes, des Brauches und der Sitte selbständig und unabhängig von einander immer wieder neu erzeugt haben. Die Wissenschaft hat nicht blos das Recht, sondern auch die Pflicht,

die Möglichkeit eines Zusammenhanges zu erwägen, wenn in verschiedenen Ländern oder Epochen gleiche Gedanken zutage treten, aber sie darf sich nicht mit dieser einen Möglichkeit bescheiden und muss sich freihalten von dem einseitigen Drange, den Anfang der Dinge ausschliesslich bei eínem Volke zu suchen. Wer möchte auch gerade den Griechen die Genialität des schöpferischen Denkens absprechen? Die folgenden Betrachtungen dürften der Annahme nicht widersprechen, dass es keine aus der Fremde entlehnten, sondern originale Vorstellungen sind, mit denen wir uns beschäftigen.

I.

Ich muss zunächst einige Worte über die Composition antiker Nekyien sagen. Es wird sich ergeben, dass wir da mit sehr wesentlichen Unterschieden zu rechnen haben. Der Anfang sei mit Aristophanes gemacht, dessen Hades am reichlichsten volkstümliche Elemente enthält. Dies Jenseits, wie es in den „Fröschen“ geschildert wird, hat seine Schrecken, aber auch seine Freuden.

Es giebt in ihm zunächst einen grossen, abgrundtiefen See; über diesen muss, von Charon gesteuert, fahren, wer in die Unterwelt wollte[1]). Dann freilich kam man zu einer

[1]) Nochmals möchte ich bei dieser Gelegenheit auf Fr. 264 ff. zurückkommen, wo Dionysos sagt:

κεκράξομαι γάρ,
κἄν με δῇ, δι' ἡμέρας
βρεκεκεκὲξ κοάξ κοάξ.

Die Entscheidung über das richtige Verständnis dieser Verse kann erst erfolgen, wenn sämtliche Möglichkeiten der Erklärung erwogen sind. Die Einsetzung von κἂν δέῃ für κἄν με δῇ scheint mir immer noch verhältnismässig unwahrscheinlich, die Annahme, dass δῇ für δέῃ stehe, überhaupt indiscutabel. Die von mir Rh. Mus. 1902, S. 478 ausgeführte Auffassung, wonach κἄν με δῇ „auch wenn man mich bindet (einsperrt)“ bedeuten soll, hat eine Schwierigkeit; denn wenngleich nicht geleugnet werden kann, dass die dritte Person des Singulars im Sinne einer Verallgemeinerung gebraucht worden ist, so sind die Fälle doch selten, und man entschliesst sich ungern zu einer solchen Auskunft. Wer daran festhält, δῇ, was einmal überliefert ist, von ‘δέω ich binde’ abzuleiten, muss ein Subject zum Verbum suchen. Und das könnte βρεκεκεκὲξ κοάξ κοάξ sein. Diese Buchstabenreihe hat keinen Sinn, aber die Ἐφέσια γράμματα sind ganz entsprechend. Also eine Zauberformel, der die Kraft des Bindens (δεῖν) innewohnt, ist dies βρεκεκεκὲξ κοάξ κοάξ. Man kann sich sehr wohl denken, dass der Dichter auf solche, derbe Weise allerlei

Stätte des Grauens, wo fürchterliche Bestien hausten und wo, tief im Schmutz und Kot begraben, die argen Sünder steckten[1]. Hieran schliessen sich unmittelbar die seligen Gefilde, auf denen bei ewigem Sonnenschein in Myrthenhainen die Mysten ihre Feste feiern. Von dort bis zum Palaste des Pluton und der Persephone soll der Weg nicht mehr weit sein. Aber nun wird die Topographie sehr merkwürdig. Nachdem Dionysos und Xanthias den Chor der Mysten passiert haben, gelangen sie an eine Türe, die sich auf kräftiges Anpochen hin öffnet. Der Pförtner glaubt in dem verkappten Dionysos-Herakles den Mann wiederzuerkennen, der einst den Kerberos gestohlen; er triumphiert, ihn nun umschlossen zu sehen von den Klippen der Styx und des Acheron und stürzt fort, um die „tithrasischen" Gorgonen herbeizuholen. Kaum ist er verschwunden, so erscheint eine Dienerin, die den Herakles in den Palast des Pluton und der Persephone einlädt; da seien alle Vorbereitungen zu einem Feste getroffen, Kuchen gebacken und Tänzerinnen bestellt. Während die beiden Helden noch streiten, wem die Einladung gelte, treten zwei Damen der Halle[2] auf; sie haben mit Herakles eine alte Rechnung zu begleichen, weil er damals bei seiner Hadesfahrt in ihre Kaufbuden eingebrochen sei und alles Essbare verschlungen habe. So fordern sie ihn jetzt vor ein ordentliches Gericht, und Kleon soll ihr Vertreter sein.

Es ist klar, dass sich diese Unterwelt in zwei Hauptabteilungen gliedert, eine für die grossen Sünder und die

---

Zauberunfug verspottete, der doch auch schon damals in Athen getrieben worden sein muss. Wir finden in den Defixionen Lautverbindungen wie βακαξιχυχ αβρασαξ (Kenyon Greek Papyri in the British Museum, London 1893, p. 74, V. 366. Vgl. Wünsch, defixionum tabellae Atticae, praef. XXXIb). Das klingt doch ganz ähnlich.

[1]) Dort liegt auch der Αὐαίνου λίθος, den Aristophanes nicht erdichtet hat.

[2]) Vs. 549 ff.

seligen Geweihten, und eine zweite für die Menschen, die weder grosse Sünder noch auch Mysten während ihres irdischen Daseins waren. Hier steht der Palast des Pluton und der Persephone, hier giebt es Buden, um Fleisch, Knoblauch, Käse und andere „Lebens“bedürfnisse einzukaufen, hier wird Gericht gehalten, gefoltert und geflucht, ganz wie im diesseitigen Leben. Dass aber diese Schilderung eines sehr irdischen Daseins im Jenseits keine Ausgeburt der travestierenden Muse des Dichters ist, sondern vielmehr sich an volkstümliche Anschauungen anlehnt, können wir noch heute erweisen. Lukian erzählt im Philopseudes, wahrscheinlich nach dem Vorgange [1]) des Herakleides Pontikos, eine Jenseitsvision; dort erscheinen die Toten in derselben Gestalt, die sie einst als Lebende besassen, und sie weilen, nach Phylen und Phratrien geordnet, zusammen mit Freunden und Verwandten auf der Asphodeloswiese. Merkwürdige Übereinstimmung verrät ein antiker Bericht [2]), in dem Britannien als das Eiland

---

1) Vgl. Festschrift für Theodor Gomperz, Wien 1902. S. 203 ff.

2) Prokop ist unser Gewährsmann. Tzetzes, der ihn ausschreibt, beruft sich in bedenklich allgemeiner Wendung auf Homer, Hesiod, Lykophron, Plutarch, Philostratos und Dion; alle diese haben einmal von den Inseln der Seligen geredet, aber nicht in der Form, die bei Tzetzes vorliegt. Die Geschichte (dass die Bewohner der belgischen Küste nachts herausgeklopft werden, um die Toten überzufahren) geht auf eine jüngere Quelle zurück, wie allein schon die Erwähnung der Franken beweist. Wie Plutarch zu der Ehre kam, zitiert zu werden, lässt sich vielleicht noch absehen. Kronos ist es ja, der auf den Inseln der Seligen die Herrschaft führt; nun hat Plutarch in der Schrift „über das Gesicht im Monde“ die ausführliche Schilderung einer Insel bei Britannien, wo die glücklichsten Verhältnisse herrschen und Kronos in einer Höhle schläft. Da ist die Combination gegeben. Ausserdem könnte der Bericht in de defectu oraculorum 419 E ff. in Betracht kommen. Auch Proklos in seinem Timaioscommentar (p. 35 ed. Basil.) hat uns darüber eine umfangreiche Notiz bewahrt; es heisst bei ihm: Πλούταρχος δὲ ὁ Χαιρωνεὺς ἱστορεῖ τῶν περὶ τὴν Βρεττανίαν νησίδων κατά τινα μίαν ἱερὰν εἶναι δοκοῦσαν

der Seligen erscheint; auch in ihm heisst es, dass die neu ankommenden Toten von den früher Verstorbenen empfangen werden „nach Phylen und Phratrien und ihrem Gewerbe". Hier sehen wir also zwei Hauptbedingungen eines normalen Daseins erfüllt; einmal ist wenigstens ein Schein der menschlichen Gestalt geblieben [1]), und zweitens fügt sich jeder als Glied einem politischen Gemeinwesen ein. Damit ist der Rahmen gegeben, in den die Detailschilderung des Aristophanes hineinpasst. Ähnlich wie er haben auch noch andere komische Dichter die Unterwelt dargestellt [2]).

Wir dürfen demnach schliessen, dass im V. Jahrhundert v. Chr. zu Athen eine Meinung bestand, nach der das Leben im Hades ungefähr als eine Fortsetzung des irdischen betrachtet wurde. Spuren dieses Glaubens weisen bereits Ilias und Odyssee auf [3]), vielleicht zeugen für ihn

---

καὶ ἄσυλον διὰ τοῦτο ἀφειμένην ὑπὸ τῶν κρατούντων πολλάκις ἢ ὄμβρων ἢ κεραυνῶν ἐξαισίων γινομένων λέγειν τοὺς ἐγχωρίους, ὅτι τῶν κρειττόνων τις ἐξέλιπε, συνήθεις ὄντας τοῖς πάθεσι τούτοις. ὀνομάζειν δὲ κρείττονας ψυχὰς μετενσωματισμένας καὶ ἀπολιμπανούσας τινὰ γένεσιν.

Der letzte Satz ist Interpolation des Proklos, wie der Vergleich mit Plutarch zeigt. Was dieser zusetzt: αἱ δὲ σβέσεις αὐτῶν καὶ φθοραὶ πολλάκις μέν, ὡς νυνί, πνεύματα καὶ ζάλας τρέφουσι, πολλάκις δὲ λοιμικοῖς πάθεσι τὸν ἀέρα φαρμάττουσιν, mag hier in Erinnerung gebracht werden als Ergänzung zu Useners Ausführungen im Rhein. Mus. 1900 S. 286.

1) In der Erzählung des Prokop ist dies zwar nicht ausdrücklich betont, aber doch notwendige Voraussetzung, da sonst ein Wiedererkennen der Toten untereinander ausgeschlossen wäre.

2) Vgl. besonders fr. I des Μεταλλῆς des Pherekrates bei Meineke.

3) Ψ 65. Die Erscheinung des toten Patroklos sieht genau so aus wie einst der Lebende; sie trägt sogar dieselben Kleider, wie früher. Also muss sie doch ungefähr so, wie vorher, nun auch im Jenseits leben. In der Nekyia der Odyssee setzen die toten Helden wenigstens die Beschäftigung fort, die ihnen im Leben am liebsten war. Minos spricht Recht, Orion liegt der Jagd ob, die Keule in der Hand,

auch antike Grabmonumente, die den Toten in irgend einer Beschäftigung seines Erdendaseins vorführen [1]), als Jäger oder Reiter und dergl. mehr. Es ist eine naive Vorstellung, vielleicht die einfachste von allen; sehr viele Völker besitzen sie oder haben sie besessen [2]). Hier ein Analogon aus dem Glauben eines der primitivsten modernen Naturvölker, seltsam übereinstimmend und darum von besonderem Werte.

Achilleus ist auch unten ein König. Entsprechend Agamemnon bei Aischylos (Choeph. 355 ff.): φίλος φίλοισι τοῖς ἐκεῖ καλῶς θανοῦσιν κατὰ χθονὸς ἐμπρέπει, σεμνότιμος ἀνάκτωρ πρόπολός τε τῶν μεγίστων χθονίων ἐκεῖ τυράννων· βασιλεὺς γὰρ ἦν, ὄφρ' ἔζη. Der Chor des Euripides, nach der Art des Dichters zweifelnd, sagt von Alkestis Alc. 756: εἰ δέ τι κἀκεῖ πλέον ἔστ' ἀγαθοῖς, τούτων μετέχουσ' Ἅιδου νύμφῃ παρεδρεύοις. In späterer Litteratur gilt es als Auszeichnung für die Bewohner des Elysiums, dass sie die Beschäftigung treiben dürfen, die ihnen im Leben die liebste war (Vergil Aeneis VI 642 ff.), aber die echte Vorstellung ist hier doch die vom συμπόσιον der Seligen.

[1]) Kaufmann, Antike Jenseitsdenkmäler, S. 8 ff; s. dagegen Holwerda, die attischen Gräber (1899) S. 58 ff.

[2]) Auf die Lage dieses Jenseits kommt es dabei gar nicht an. Hierfür ist grönländischer Glaube lehrreich (Tylor, Anfänge der Kultur, II 76 f.): — „Am Himmel, vielleicht da, wo der Regenbogen sich wölbt, schlagen die Seelen ihre Zelte auf rings um den grossen See, der reich an Fischen und Geflügel ist. Aber da sie das meiste und beste ihres Lebensunterhaltes aus den Tiefen des Meeres gewinnen, so sind sie auch geneigt zu glauben, dass das Land Tongarsuk unter der See oder der Erde liege, und dass der Eingang dazu durch die tiefen Höhlen der Erde führe. Dort herrscht beständiger Sommer, ewig heiterer Sonnenschein und keine Nacht, gutes Wasser u. s. w." Man sieht, dass dies Jenseitsleben eine einfache Fortsetzung des irdischen ist; man schlägt sein Zelt auf und fängt seine Fische wie früher. Ob im Himmel oder unter der Erde, ist gleichgiltig. Im übrigen ist der Vergleich mit griechischen Vorstellungen sehr lohnend; namentlich die Schilderung des Zugangs zur Unterwelt und ihrer „klimatischen" Beschaffenheit ist so, dass jeder Einzelzug aus antiken Quellen belegt werden könnte. Offenbar ist auch für die Grönländer die Unterwelt das alte Land der Götter.



Die Papuas denken sich nach dem Berichte Bamlers [1]), dass die Seelen der Toten nach dem Hades (Lamboam) gehen, „wo jedes Dorf wieder sein eigenes Dorf hat. — Im Lamboam soll alles schöner und besser sein als hier, die Dörfer mit Kroton und Cordylinen geschmückt, viel zu essen soll da sein, im übrigen aber ist das Leben dort nur eine Fortsetzung des irdischen Lebens, man arbeitet, isst, trinkt, heiratet, zeugt Kinder und stirbt auch wieder". Da haben die Phylen und Phratrien Lukians ihre genaueste Entsprechung. Noch möchte ich ausserdem auf eine livländische Sage hinweisen, die das Verständnis des Aristophanes fördern kann.

„Auf dem Berge bei Tuckum in Kurland", so heisst es [2]), „hat früher eine Burg gestanden. Aber sie versank eines Nachts mit allen ihren Bewohnern, und an der Stelle, wo sie gestanden, blieb ein recht tiefes Loch. Nach einigem Suchen fand sich ein Mann, der es unternahm, sich in das Loch hinabzulassen. Er fand unten eine prächtige goldene Pforte, öffnete sie, und da schimmerten ihm Gold, Silber und Diamanten entgegen. Es fand sich dort aber noch eine zweite Pforte vor; als er auch diese öffnete, gelangte er in eine Gegend, die der Oberwelt ganz ähnlich war. Die Leute arbeiteten, und es wimmelte von ihnen wie in einem Bienenkorbe. Bald traten die Menschen der Unterwelt auf ihn zu und befahlen ihm, hinauszugehen. Er gehorchte aber nicht, bis man ihm drohte, dass es ihm schlecht gehen werde, wenn er nicht gleich sich davonmache. Da erfasste der Mann seinen Strick und gelangte mit dessen Hilfe wieder zur Oberwelt."

Täusche ich mich nicht, so lehrt uns diese Geschichte auch die Türe verstehen, die Aristophanes mitten in seinen

---

[1]) S. Kohler in Achelis Archiv, IV, S. 342.

[2]) Bienemann, Livländisches Sagenbuch (Reval 1897) Nr. 68. Ich gebe die Erzählung ein wenig verkürzt wieder.

Hades hineingesetzt hat. Sie ist, wie vieles in der alten Komödie, eine echte Märchenerinnerung. Die Vorstellung von den Toren des Hades, die den Griechen im übrigen durchaus geläufig war[1]), ist da in eigentümlich naiver Weise verändert zum Ausdruck gebracht. Auch das sizilische Märchen denkt sich die Unterwelt mit Türen versehen, durch die man zuletzt in einen wunderschönen Garten gelangt, in dem Blumen von jeder Art blühen und alle Bäume der Erde wachsen, in dem nebenbei noch ein Tisch mit mancherlei guten Speisen bereit steht[2]).

Danach dürfte aller Zweifel ausgeschlossen sein, dass in dem aristophanischen Jenseits ein Stück allernaivsten Volkstums steckt.

Wenn ferner von Charon, dem Totenfährmann, und von allerlei Schrecknissen die Rede ist, die es dort unten gab, vom Kerberos und von Gespenstern wie der Empuse, von einem Feuerflusse und den Felsen der Styx[3]), so hat man keinen Grund darin etwas anderes zu erkennen als Erzeugnisse der Volksphantasie. Aber fremde Züge sind in der keckesten Weise mit hineingemischt. Denn was von dem seligen Leben der Mysten und der Bestrafung der im Kot begrabenen Frevler erzählt wird, das sind, wie wir heute wissen[4]), Vorstellungen orphischer Winkelkulte. Tatsächlich teilt die Türe, die im aristophanischen Hades steht, zwei grundverschiedene Totenreiche von einander ab. Um eine Verschmelzung der beiden durchaus anders gearteten Gebilde hat sich der Dichter keineswegs bemüht. Er

1) Vgl. Usener, Stoff des griechischen Epos S. 30. Auf griechischen Sarkophagen sind die πύλαι Ἀΐδαο als Türe markiert. Sie bedeuten indess den Zugang zum Höllenschlund, liegen nicht mittendrin.

2) Vgl. besonders L. Gonzenbach Sizilische Märchen II. S. 41 ff.

3) Vgl. unten Kapitel VIII u. X.

4) Dies darf seit Dieterichs Untersuchungen als gesichertes Ergebnis gelten.



wusste, dass sein Publikum solche Arbeit von ihm nicht forderte, und so ist er nicht darauf ausgegangen, ein einigermassen vernünftiges und wahrscheinliches Jenseits zu construieren.

Von dem Epiker, der mit der Miene des Ernstes vom Jenseits fabuliert, sollte man verlangen, dass er für eine bessere Verschmelzung der einzelnen Vorstellungskreise zu sorgen habe. Aber das Material, das auch ihm der Volksglaube liefert, ist ein teilweise derart divergierendes, dass wenigstens bei Homer selbst ein ungeschärftes Auge immer noch die Fugen wahrzunehmen imstande ist.

Man hat längst bemerkt, dass die Nekyia Homers keine einheitliche Composition darstellt. Es kann nicht die Aufgabe der vorliegenden Betrachtung sein, die Probleme noch einmal durchzusprechen, welche sich an dieses Buch knüpfen und die Geschichte des Epos und seiner Entstehung allein angehen [1]). Vielmehr genügt es, die Arbeit zu überschauen, die der letzte, vorausgesetzte Redaktor geliefert hat, und festzustellen, dass er ganz verschiedenartige Vorstellungen mit nicht minderer Lässigkeit als Aristophanes aneinander gereiht hat.

Das Totenreich Homers liegt am jenseitigen Ende des Okeanos im Lande der Kimmerier. Dort scheint keine Sonne und herrscht ewiges Dunkel. Kein Sterblicher kann hingelangen, es sei denn, dass ihm ein Gott den Weg wiese. Die Seelen, die im Erebos weilen, besitzen menschliche Gestalt; sonst würde Odysseus nicht imstande sein, jeden einzelnen zu erkennen. Sie müssen ferner irgendwie

---

1) Im allgemeinen schliesse ich mich den Ergebnissen an, die v. Wilamowitz in seinen homerischen Untersuchungen gewonnen hat (S. 140ff.), blos dass ich in dem Katalog der grossen Sünder mit Rohde, Dümmler u. a. keine orphische Interpolation zu erblicken vermag.



substantiell sein, weil sie ohne dies kein Blut zu trinken vermöchten. Aber es fehlt ihnen Fleisch und Gebein [1]) und für gewöhnlich die Fähigkeit zu reden; sie sind nur Bilder dessen, was sie einst im Leben waren, „einem Schatten vergleichbar oder auch einem Traumgesicht“. Hades und Persephone führen über sie die Herrschaft. Diese Anschauung von einem allerdings sehr unerfreulichen Dasein nach dem Tode ist aber keineswegs ohne Unebenheiten durchgeführt. Da erscheinen Seelen, die Blut trinken, um zu reden, und andere, die es nicht bedürfen [2]). Viele Seelen sind wirklich „Schatten“ und „kraftlose Häupter“, aber es giebt auch einige, die sich mit irgend einer vernünftigen Beschäftigung die Zeit vertreiben [3]). Das Allerunwahrscheinlichste kommt zum Schlusse. Denn ein so unangenehmer Aufenthalt dies Jenseits der Odyssee sein mag, als ein eigentlicher Strafort weist es sich nicht aus; man sieht ja auch keine Möglichkeit, körperlose Schatten zu peinigen. Trotzdem behauptet Odysseus den Tityos geschaut zu haben, dem zwei Geier die Leber aushackten, und berichtet die Strafen des Tantalos und Sisyphos, die demnach in voller Körperlichkeit anwesend gedacht sind.

Somit ergibt sich, dass der Dichter, welcher der

---

[1]) Od. XI 219.

[2]) Achilleus und Elpenor reden, ohne vom Blute getrunken zu haben. Eine bloss scheinbare Abweichung ist es vielleicht, wenn V. 65 Elpenor von sich sagt, seine Seele sei hinabgestiegen in das Haus des Hades (ψυχὴ δ' Ἀιδόςδε κατῆλθεν). Eine entsprechende Frage stellt V. 475 Achilleus an Odysseus: πῶς ἔτλης Ἀιδόςδε κατελθέμεν; die Wendung ist so, dass man daraus den ursprünglichen Glauben an einen unterirdischen Hades entnehmen möchte. Aber dieser Schluss ist nicht notwendig; es kann, wie mich Elter belehrt, immerhin die alte geographische Vorstellung in Betracht kommen, dass es an den Enden der Erde „hinab“ geht. Ich lasse darum die Verse ausser Betracht.

[3]) Diese Anschauung ist wesentlich im Heroenkatalog durchgeführt, der, wie die Elpenorscene, jüngerer Einschub ist. Vgl. dazu oben S. 6.

homerischen Nekyia ihre vorliegende Gestalt gab, seine Unterwelt genau so sorglos zusammengefügt hat, wie Aristophanes.

Polygnotos[1]) ist in seiner Composition den Spuren des Epos gefolgt, aber mit der deutlichen Tendenz, abweichende Versionen des Mythos nach Kräften auszuschlachten. Das Bild, das er von der Unterwelt entwirft, ist umfangreicher als die homerische Schilderung. Manche Discrepanzen, die bei dem Dichter hervortreten, fallen bei dem Maler fort, der seine Figuren nach einem Schema bilden musste. Eine auffallende Erweiterung ist es, dass in dieser Unterwelt nun auch Menschen vorkommen, die gezüchtigt werden, ein πατραλοίας, ein ἱερόσυλος und die Frevler gegen die Eleusinien. Das setzt eine gewisse Körperlichkeit voraus, aber die Fische, die im Acheron schwimmen, sehen aus wie Schatten[2]). Aus einem anderen Kreise, in dem man den Tod sich besonders gräulich dachte, stammt die Figur des Dämons Eurynomos, der die Menschen mit Haut und Haar frisst und nur die Knochen übrig lässt, eine Personification des Grabes, in dem sich der Leichnam verzehrt.

---

[1]) Nicht einzugehen brauche ich auf die unteritalischen Vasen, da sie für die hier zu erörternden Fragen nichts ausgeben.

[2]) Pausanias X 28, 1.

II.

Vergleicht man mit der homerischen Nekyia die Darstellungen des Platon und des Vergil, so ergibt sich ein durchaus abweichendes Bild, dessen Haupteigenschaft die innere Geschlossenheit ist. Aber wer sich mit philosophischer Spekulation eine Eschatologie schafft oder als Dichter mit sehr bewusster Absicht darauf ausgeht, ein wohl gegliedertes Kunstwerk zu formen, der wird auch um den einheitlichen Eindruck des Ganzen mehr besorgt sein und alle Fugen zu verwischen sich nach Kräften bemühen. Im übrigen ist über diese grossen Compositionen bereits von anderen das Notwendige gesagt worden. Bloss auf einige Fragen, die den Vergil betreffen, soll noch einmal genauer eingegangen werden, weil sie sich meines Erachtens schärfer und bestimmter beantworten lassen, als selbst Norden[1]) es in seiner gründlichen Arbeit getan hat. An ihnen hängt vor allem das Urteil über die Einheitlichkeit der vergilischen Nekyia. Zweifellos hat Vergil, wie zunächst noch einmal hervorgehoben werden soll, mit verschiedenartigen Motiven gearbeitet. Dafür ein bisher, wie es scheint, nicht beachtetes Beispiel, das uns gleich weiter zur Sache führt.

Die vergilische Nekyia einfach als Nachahmung der homerischen zu nehmen, geht nicht an; aber ebenso einseitig ist es, wenn gesagt worden ist, die Prophezeiung der Zukunft und die Verherrlichung des Augustus und seines

---

1) Hermes XXVIII (1893) S. 360 ff.

Geschlechtes sei dem Dichter die Hauptaufgabe gewesen[1]). Wer dieser Auffassung huldigt, muss doch zugeben, dass andrerseits die Analogie Odysseus-Teiresias und Äneas-Anchises eine zwingende ist. Und wozu in diesem Falle der kolossale Apparat? Die Sibylle ist Seherin von Beruf und sogar die von Staats wegen anerkannte Prophetin des römischen Volkes gewesen; wollte Vergil nicht mehr geben als eine Weissagung der Zukunft, so durfte er sich mit ihr begnügen. Richtiger wird man also sagen, dass seit der Nekyia des Homeros eine Unterweltsfahrt zum Stile des grossen Epos gehört[2]). Daher kann auch das nachvergilische Epos der Lateiner ohne sie nicht bestehen. Im übrigen sind die unmittelbaren und mittelbaren Anklänge an Homer bei Vergil zahlreich und allseits anerkannt. Aber das Lokal ist ein anderes, und unter den sonstigen Abweichungen verdient namentlich eine besonders beachtet zu werden. Äneas findet seinen Weg nicht allein, trotz der goldenen Rute, die er erhalten hat, sondern wird von der Sibylle durchs Jenseits geleitet. Hier liegt anscheinend eine Contamination zweier Motive vor; denn wer den Zauberstab hatte, der den Weg erschloss und vor den Ungeheuern der Tiefe schützte, brauchte ursprünglich keine Begleitung. Und so wenig wir auch von griechischen Hadesfahrten wissen, eins steht fest, dass die Götter und und Helden, sobald sie die nötigste Unterweisung erhalten hatten, ihren Weg allein gegangen sind und gefunden haben. In vielen Fällen, wie bei Herakles, bei Theseus und Peirithoos, handelte es sich ja auch recht eigentlich um einen Beutezug; da war Begleitung unwillkommen. Die Gewohnheit, dem Reisenden ins Jenseits einen Führer mitzugeben, findet sich für uns am ersten in der christlichen

---

1) Vgl. E. Norden, a. O. S. 366 ff.

2) Treffend hat dies jetzt W. Kroll ausgeführt. (Ilberg's) Neue Jahrbücher 1903 S. 7.

Apokalyptik. Dort ist es natürlich ein Engel, den Dante wiederum durch Vergil ersetzt hat. Die ältere Apokalyptik der Juden kennt gleichfalls solch einen himmlischen Geleitsmann; so begleiten Engel den Henoch auf seinen Himmelsreisen und geben ihm Aufklärung über alle Gesichte. Hier werden wir das Vorbild für die christlichen Visionen zu suchen haben. Und in gewissem Sinne auch für Vergil. Nicht naive Freude am Fabulieren hat diese Litteratur erzeugt, sondern die Absicht, der Menschheit Aufklärung über die Dinge zu geben, die ihrer drüben harren; so soll sie den Frommen ein Trost, den Sündern aber ein Grund zur Einkehr in sich selbst werden. Deutlich aufgeprägt trägt sie einen philosophischen, genauer gesagt, einen spekulativ-religiösen Zug. Sie sucht sich auch als Träger der Handlung keine grossen Helden aus, sondern vielmehr Leute, deren Haupteigenschaft ausgezeichnete Frömmigkeit ist; der pius Äneas passt nicht übel in solch einen Kreis. Ein mit übernatürlichen Kräften ausgestatteter Führer ist in ihr recht am Platze, um als echter Cicerone über alles Offenbarte gewissenhafte Auskunft zu geben. Denn die Menschen, die später den erbaulichen Bericht lesen, wollen doch auch eine gewisse Gewähr für die Echtheit und Wahrhaftigkeit des Erzählten haben; diese beruht nicht zum wenigsten auf der Persönlichkeit des Begleiters. So führt Überlegung zu dem Schlusse, dass wir das Urbild der vergilischen Sibylle, die den Äneas durchs Jenseits geleitet, in einer spekulativ-philosophischen Apokalypse zu suchen haben, die dem Dichter als Vorlage gedient hat. Und auf solch eine Quelle führen ja auch noch andere Erwägungen.

Die grösste Schwierigkeit, welche in der Darstellung der vergilischen Unterwelt zu finden ist, betrifft die Theorie der Seelen-Läuterung und -Wanderung. Für die Quellen-

frage liegt hier die Entscheidung. Dass wir pythagoräische Vorstellungen mit Händen greifen können, ist ohne weiteres klar; dass die Terminologie, in der die Lehre begründet wird, stoisch ist, hat Norden [1]) gezeigt und braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Der Streit dreht sich noch um das richtige Verständnis von 739 ff.:

ergo exercentur poenis veterumque malorum
supplicia expendunt: aliae panduntur inanes
suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
infectum eluitur scelus aut exuritur igni.
743 quisque suos patimur manes, exinde per amplum
744 mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus,
donec longa dies perfecto temporis orbe
concretam exemit labem, purumque relinquit
aethereum sensum atque aurai simplicis ignem.
has omnis, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine longo,
scilicet immemores supera ut convexa revisant
rursus et incipiant in corpora velle reverti.

Zunächst seien noch einmal kurz die topographischen Verhältnisse dieser Unterwelt, soweit sie in Frage kommen, vorgestellt: da haben wir von der Wegscheide aus links den Tartarus, rechts den Weg zum Elysium, und hinter dem Elysium noch einen besonderen Hain am Lethestrom, wo sich eben Äneas und seine Führerin befinden und unzählige Seelen flattern sehn. Wenn ferner angenommen wird, dass alle Seelen mit Makeln behaftet zur Unterwelt gelangen, so ist hierbei besonders eine Eigentümlichkeit der Auffassung zu beachten. Im Zusammenhange mit der stoischen Seelenlehre nämlich wird vorausgesetzt, dass die Seelen allein schon durch ihren Eintritt in den Körper eine Befleckung erlitten haben, dass dadurch die Göttlichkeit des reinen Feuerhauches gemindert ist und einer

---

[1]) a. O. S. 395.

Läuterung bedarf, bevor die Seele in einen neuen Körper eingehen kann.[1]) Die Schwierigkeit nun, die in den oben angeführten Versen enthalten ist, liegt wesentlich darin, dass in ihnen das Elysium als ein Strafort erscheint, eine unerhörte Vorstellung, wie bereits Heyne bemerkte. Man hat verschiedene Mittel angewendet, um den gefundenen Anstoss zu beseitigen. Früher begnügte man sich, Vs. 743, 744 nach 747 zu stellen. Aber diese Umstellung ist falsch, wie Norden [2]) schlagend bemerkt hat; denn unmöglich kann die Strafe der Seelen eine so lange Zeit in Anspruch nehmen, wie in Vs. 745 gesagt wird, wenn Anchises schon jetzt nach kürzester Zeit von Äneas im Elysium angetroffen wird. Darum ist Norden selbst einen anderen Weg gegangen, indem er Vs. 745—747 einfach tilgt. Er beruft sich auf die wohlbezeugte Überlieferung, dass Vergil seine Äneis nicht zum Abschluss habe bringen können, und dass Varius, der bestellte Herausgeber, mit einer Pietät verfahren sei, die nicht immer den Absichten des verstorbenen Freundes entsprach. Varius habe unsere Stelle im Handexemplar des Vergil in doppelter Fassung vorgefunden. Der erste Entwurf sei folgender gewesen:

aliae panduntur inanes
suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
infectum eluitur scelus aut exuritur igni,
donec longa dies, perfecto temporis orbe,
concretam exemit labem purumque relinquit
aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.

Aber der Dichter habe dieser Tradition aus zwei Gründen nicht folgen mögen; erstens hätte Anchises unter diesen Voraussetzungen noch nicht im Elysium sein können, und zweitens würde die ganze Fiktion, dem Äneas seine Nachkommen vorzuführen, in diesem Falle unmöglich

---

[1]) Vgl. Norden a. O. S. 397.
[2]) a. O. S. 401.

gewesen sein. Denn es ging selbstverständlich nicht an, sie im Zustande der Bestrafung zu zeigen. Daher habe Vergil an Stelle der Verse donec — simplicis ignem in einem zweiten Entwurfe die Verse

quisque suos patimur manis: exinde per amplum
mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus

als Ersatz eingeschoben. Varius habe dann bei der Herausgabe der Äneis beide Entwürfe in der Form, die uns vorliegt, miteinander vereinigt.

Ich habe diese Hypothese in solcher Breite entwickelt, weil sie zugleich eine durchaus berechtigte Kritik des Verfahrens enthält, durch welches Sabbadini den echten Vergil wiederzugewinnen glaubte [1]). Er giebt die Stelle genau in der Fassung, die Norden als ersten, misslungenen Entwurf des Dichters hingestellt und im übrigen richtig beanstandet hat. Was Nordens Hypothese anbelangt, so hat sie eine Gedankenlosigkeit zur Voraussetzung, die bei einem Manne von der bedächtigen Art Vergils nicht jedem glaublich erscheinen wird [2]). Und sehr bedenklich ist auch das gegen Schluss gemachte Zugeständnis, dass die in der zweiten, verbesserten Rezension enthaltene Theorie der Seelenläuterung sonst nicht bekannt sei [3]). Norden geht aus von der Bemerkung Heynes, dass, wenn der überlieferte Text richtig wäre, danach das Elysium ein Ort der Läuterung sein müsse, und diese Auffassung sei nirgendwo nachzuweisen. Nach Tilgung dreier Verse gewinnt er in anderem Zusammenhang eine neue Lehre und macht von ihr die gleiche Feststellung. Dies dürfte doch

---

[1]) Ihm ist, wenn gleich zweifelnd, Deuticke in der neuesten Bearbeitung der Ladewig-Schaperschen Ausgabe gefolgt. Mit Recht weist er darauf hin, dass 743 von Späteren parodiert wird, vielleicht schon von Ovid (s. Anhang der Ausgabe S. 293).

[2]) Vgl. Dieterich Nekyia, S. 157 [1].

[3]) Norden a. O. S. 403.



nur in dem Falle erlaubt sein, dass die von Norden vermutete echte Fassung eine ganz erheblich grössere innere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Aber tatsächlich lässt sie eine Reihe von Fragen offen. Stellen wir zunächst ihren Sinn fest. „Die durch die Berührung mit der Körperwelt befleckten Seelen werden jede nach ihrer Art geläutert. Nach ihrer Läuterung werden sie alle durch die elysischen Fluren geschickt, aber während nur wenige dort bleiben, werden alle übrigen nach tausend Jahren herausbefohlen, um am Lethestrom Vergessenheit zu trinken und dann auf die Oberwelt zurückzukehren.“ [1]) Dies der Gedanke. Norden selbst (S. 403) hat die Tatsache zu denken gegeben, dass in den Kreisen, aus denen im übrigen die Darstellung des Dichters stammt, eine durchaus andere Lehre verbreitet war. Aber die Kernfrage ist nunmehr folgende. Hat das Elysium wirklich als ewiger Ruhesitz gewisser Seelen zu gelten? Warum sind diese dann von der Wanderung ausgenommen? Warum gelangen die übrigen Seelen, nachdem sie vollkommen entsühnt und geläutert sind, nicht gleichfalls ins Elysium? Müssen sie etwa deshalb weiter wandern, weil sie von geringerer Art sind als jene anderen? Da hätte sich doch der Dichter bei einiger Überlegung sagen müssen, dass er für die prophezeiten Nachkommen des Äneas wenig rühmliche Aussichten eröffnete. Kurz, man sieht keinen vernünftigen Grund für eine Ausnahme, die ein sonst wohlgeschlossenes System völlig durchbricht.

Wenn aber Umstellungen und Streichungen keinen durchaus befriedigenden Sinn zu schaffen imstande sind, so dürfte sich noch einmal der Versuch empfehlen, mit dem zurechtzukommen, was wirklich überliefert ist. Es wird sich dabei von selbst herausstellen, ob und inwieweit die Ansicht derer stichhaltig ist, die die Meinung vertreten,

---

[1]) So Norden a. O. S. 403.



dass es sich im Elysium um eine Art von Nachkur für die Seelen handle[1]).

Ich will versuchen, möglichst scharf die Umrisse der Lehre zu ziehen, von denen aus eine geschlossene und einwandfreie Erklärung der Stelle möglich ist. Sie sind bereits oben angedeutet worden. Es ist eine zweifache Schuld, mit der beladen die Seelen zum Hades hinabsteigen, eine unpersönliche, wenn man so sagen darf, insofern als durch den Eintritt in den Körper an sich schon eine Befleckung des reinen Feuerhauchs, der die Seele darstellt, erfolgt, und zweitens eine der persönlichen Verantwortung unterliegende, insofern als man während des Lebens Sündenschuld auf sich lädt, und ganz frei von Sünde ist niemand, auch nicht der „Gerechte“.

Diese doppelte, im Grunde wesentlich verschiedene Art der Befleckung fordert doch auch eine doppelte und wiederum verschiedene Art der Läuterung. Um die Sache klarer zu stellen, sei daran erinnert, dass die Theologie der katholischen Kirche ein System anerkennt, das schlagende Vergleichungspunkte liefert. Jeder Mensch ist danach beim Eintritt ins Leben mit der Erbsünde behaftet, der Schuld des Urahnen, die auf ihn übergegangen ist. Persönliche Verschuldung durch sündhafte Handlungen während des Lebens wird davon geschieden. Und doppelt ist auch die Läuterung; denn die Erbsünde wird durch den Akt der Taufe vom Menschen genommen, eigne Sündenschuld dagegen büsst die Seele im Fegfeuer, um gereinigt in den Himmel einzugehen, während bloss die ganz Verworfenen ewig in der Hölle schmachten müssen.

Der Theologe, dessen Lehre Vergil befolgt, ist von ähnlichen Voraussetzungen aus zu entsprechenden Schlüssen gekommen. Hier ist es der Hades, dem die Bestimmung zufällt, die Seele erstens von persönlicher Sünde und

[1]) Siehe zuletzt E. Maass, Orpheus, S. 230 f.

zweitens von den Schlacken der körperlichen Berührung zu reinigen. Sehen wir zu, wie sich die in Frage stehenden Verse zur Sache stellen. Schon 735 ff. spricht der Dichter seine Unterscheidung mit bestimmten Worten aus:

quin et supremum cum lumine vita reliquit,
non tamen omne *malum* miseris, nec penitus omnes
corporeae excedunt *pestes*.

Hier ist der Ausdruck corporeae pestes nach dem Gesagten ohne weiteres verständlich; wenn ich malum als „Übeltat“ „Sünde“ nehme, so lässt sich diese Auffassung mit vergilischem Sprachgebrauch sehr wohl vereinigen. Redet anderswo der Dichter von einer fama veterum malorum, die getilgt werden müsse[1]), so heisst's entsprechend an unserer Stelle gleich weiter (739 f.):

veterumque malorum
supplicia expendunt.

Als richtig wird die Auffassung von malum dadurch verbürgt, dass nachher scelus als Synonym erscheint:

aliis sub gurgite vasto
infectum eluitur *scelus*.

Wer gesündigt hat, wird frei von Schuld durch die Strafe, der grössere Sünder durch schwerere Bestrafung, der geringere durch leichtere. Das sind Begriffe, mit denen auch die moderne Theologie operiert. Deshalb sind bei Vergil drei Abstufungen[2]) festgesetzt:

---

[1]) Vgl. Ovid Metam. I 140: Effodiuntur opes, irritamenta malorum.

[2]) Drei Abstufungen nach der Schwere der Verfehlung, sage ich, nicht drei Stufen in der Reihenfolge der Reinigung. Diese Auffassung ist nicht blos durch das aut ausgeschlossen, sondern auch dadurch, dass die leichteste Strafe zuerst und die schwerste zuletzt erscheint. Jedenfalls hat auch die christliche Theologie, wenigstens des 8./9. Jahrhunderts, eine ähnliche Unterscheidung gekannt. Cynewulf sagt am Ende seiner Elene vom Fegfeuer: „Dann wird Gott die Völker in den Flammen in drei Haufen teilen. Zu oberst werden die Gerechten sein; sie werden keine Qual von den Flammen haben. In der Mitte werden die Sünder sein. Ganz unten in den heissesten



ergo exercentur *poenis* veterumque malorum
supplicia expendunt: aliae panduntur inanes
ad ventos, aliis sub gurgite vasto
infectum eluitur scelus aut exuritur igni.

Der Strafort muss der Tartarus sein; das folgt unwiderleglich aus den Worten: *exinde* per amplum mittimur Elysium. Ist die persönliche Schuld verbüsst, bei dem einen später, bei dem anderen früher (daher kann Anchises schon so bald im Elysium sein), so bleibt noch übrig, dass die Feuerseele von den Schlacken der Körperlichkeit gereinigt werde. Diese Läuterung, die keine Strafe bedeutet, weil von einer Verschuldung keine Rede sein kann, wird im Hain am Lethestrom und für wenige Auserwählte im Elysium [1]) vollzogen:

exinde per amplum
744 mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus,
donec longa dies perfecto temporis orbe
concretam exemit labem purumque relinquit
aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.

Gluten werden die Verdammten sein und ewig leiden." Vgl. Trautmann, Anglia, 1900, S. 324. Ähnlich Alcwine de Trinitate III 21, den man wohl als Quelle Cynewulfs angesprochen hat, aber mit Recht macht Trautmann darauf aufmerksam, dass eher eine gemeinsame ältere Vorlage anzunehmen sei. Merkwürdig stimmt, dass die Eschatologie der Rabbinen neben den Frommen und den ganz verlorenen Gottlosen noch eine mittlere Klasse der halb Schlechten anerkennt; dies ist aber auch schon Glaube der Perser gewesen (Bousset, Judentum, S. 248; Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, S. 57; Gunkel, Berl. Phil. Wochenschrift 1903, Nr. 7 S. 204). Vergils dreifache Form der Reinigung muss auf solch einer Anschauung beruhen.

[1]) Das Elysium als einen Ort schmerzloser Reinigung, ohne dass dort gemartert wird, in Anspruch genommen zu haben, ist ein Verdienst von E. Maass, Orpheus, S. 230 [48] u. 231. Über die Form der Reinigung und ihre besondere Bestimmung spricht er sich freilich nicht aus. Dem Vergleiche dieses Elysiums mit dem kath. Fegfeuer vermag ich nicht zu folgen; denn das Fegfeuer ist eben ein Strafort, wo die Seele gepeinigt wird.



In Vers 744 ruht der Ton der Rede auf pauci laeta; ohne weiteres ergiebt sich daraus die Ergänzung reliqui nemus Lethaeum; denn dies ist die einzige Örtlichkeit, die noch zur Verfügung steht. Es mag sein, dass ein Prosaiker den Gedanken vollständiger gegeben haben würde; aber für den Dichter kann aus seiner Wendung um so weniger ein Vorwurf hergeleitet werden, als auch in den Worten mittimur *per* Elysium die geforderte Ergänzung deutlich bezeichnet ist. Der Weg durchs Elysium geht zum Lethetal. Es wird sich zudem unten noch zeigen, dass der gewählten Redewendung eine bestimmte Absicht zugrunde liegt. Voraussetzung ist, dass die Örtlichkeit am Lethestrom vom Elysium geschieden werde; dementsprechend hat sie der Dichter als seclusum nemus bezeichnet[1]). Sie gewährt den Seelen längeren Aufenthalt; sonst könnte Äneas nicht gerade dort die Reihe seiner Nachkommen schauen, die doch verschiedenen Generationen angehören, deren Seelen demnach zu verschiedenen Zeiten wieder an die Oberwelt und in neue Körper gelangen müssen.

Auch die Bewohner des Elysiums bleiben nicht ewig. Wir haben keine Veranlassung, Vergil von seinen Vorgängern zu trennen. Der platonische Mythus am Ende der Republik kennt gleichfalls keinen dauernden Aufenthalt der Gerechten im λειμών des Hades, ebensowenig die Lehre der Pythagoräer[2]). Und wenn sich die Vorstellung des Elysiums als eines Ortes der Reinigung in diesen Kreisen nicht findet, so wird der Anstoss, den bereits Heyne nahm, durch die Erwägung beseitigt, dass mit dem stoischen Axiom von der Befleckung der Feuerseele ein völlig neues Element in die ältere Lehre hineinkam, das eine entsprechende Ausgestaltung verlangte. Übrigens kann keine Rede davon sein,

---

[1]) S. ausserdem die treffenden Bemerkungen von Plüss, Vergil und die epische Kunst, S. 169[2].

[2]) Vgl. Rohde, Psyche[1], S. 459 Anm.



dass das Elysium von Vergil als Strafort gedacht wird. Es ist eine ehrenvolle Haft, in der dort die Seelen der Bevorzugten gehalten werden, bis sie nach Abstreifung aller leiblichen Befleckung in reinem Feuerzustande wieder flügge werden können. Die Terminologie ist absolut bestimmt. Von malum und scelus, wofür Strafen (poenae) ausgesetzt sind, kein Wort mehr, es handelt sich nur noch um die *concreta labes,* die abgestreift werden muss, damit der reine Feuerhauch (aurai simplicis ignis) zurückbleibe. Labes und pestis sind begrifflich aufs engste verwandt; war vorhin von corporeae pestes die Rede, so ist die Beziehung doch deutlich: non omne *malum* nec omnes *corporeae* excedunt *pestes* — ergo exercentur poenis veterumque *malorum* supplicia expendunt — *exinde* mittimur, donec longa dies concretam exemit *labem.* Weiter ist es unrichtig, wenn man angenommen hat, die unedlen Bestandteile, die jeder Seele durch ihre Berührung mit dem Körper anhaften, sollten durch die reinere Luft, die im Elysium herrscht, getilgt werden. Die Reinigung durch Aufhängen im Winde vollzieht sich vielmehr, wie wir gesehen haben, im Tartarus. Folgen wir den Worten des Dichters, so ist es die longa dies, durch welche die Seelen ihre zweite und letzte Läuterung empfangen. Dieser Zeitraum wird anscheinend [1]) auf tausend Jahre bestimmt, dann erst dürfen sie mit dem Wasser des Lethestroms Vergessenheit trinken und zur Oberwelt zurückkehren [2]):

[1]) Durchaus sicher ist diese Folgerung nicht, da der Dichter sie nicht bestimmt ausspricht; vielleicht also bezeichnen die tausend Jahre den Aufenthalt im Hades überhaupt; die Entscheidung ist für die Hauptsache gleichgiltig.

[2]) Eine ewige Wanderung der Seelen hat darum Vergil wohl ebensowenig angenommen wie die anderen; das Ende war, dass der Seelenstoff sich auflösend in die ätherischen Elemente des Himmels zurückkehrte. Vgl. Maass a. O. und Rohde a. O. Davon braucht der Dichter bei einer Unterweltsbeschreibung nicht zu reden.



has omnis, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno.
Scilicet immemores supera ut convexa revisant.

Wenn der Sprecher Anchises mit den Worten pauci laeta arva *tenemus* sich einschliesst, während in Vs. 748 die dritte Person erscheint: has omnis, ubi *volvere*, so folgt daraus nichts weiter, als dass Anchises sich als Bewohner des Elysiums bezeichnet und nachher auf die in der Nähe umherschwirrenden Seelen hinweist. Deshalb braucht er sich nicht auszuschliessen. Gewiss liegt es sehr nahe, aus pauci tenemus und has omnis ubi volvere einen Gegensatz zu construieren; aber dass dieser Gegensatz bestehen muss, ist eine durchaus subjective Voraussetzung.

Ich darf zusammenfassen. Das theologische System, das wir entwickelt haben, ist ein künstlich ausgebildetes und doch vollkommen durchdachtes. Die einzelnen Elemente, mit denen gearbeitet wird, liegen bereits bei früheren vor, aber mit der Ausführlichkeit und Geschlossenheit des Ganzen lässt sich nichts früheres vergleichen. Das ist zuletzt nicht wunderbar, weil von einer Literatur, die einmal unendlich reich gewesen sein muss, sehr geringe Reste auf uns gekommen sind. In gleicher Weise ausgebaut und bis ins kleinste durchdacht sind nur die entsprechenden Vorstellungen der christlichen Kirche, die sich darum auch am ersten noch zum Vergleiche eignen. Die Spekulation der altchristlichen Theologie, wenn gleich von anderen Voraussetzungen ausgehend, hat doch zuletzt mit dem Material gearbeitet, das von der heidnischen Weisheit vorbereitet war. Niemand vermag sich von seiner Umgebung ganz frei zu machen. Darum nimmt es auch kein Wunder, dass mit dem limbus, in dem nach katholischem Glauben die Seelen der ungetauft verstorbenen Kinder untergebracht

werden, die vergilische Vorhölle grosse Ähnlichkeiten aufweist[1]).

Nur noch eine Eigentümlichkeit der vergilischen Schilderung bleibt zu besprechen übrig. Die Frage liegt nahe, warum der Dichter alle Seelen das Elysium passieren lässt, während doch nur wenige dort zurückbleiben dürfen. Man kann für sie eine Antwort in den topographischen Verhältnissen der vergilischen Nekyia finden, die so beschaffen sind, dass man vom Tartarus aus kommend das Elysium durchwandern muss, um in den Lethehain zu gelangen. Allein die Topographie einer Gegend, die ausschliesslich in der Phantasie besteht, ist willkürlich. Darum kann die Antwort nicht befriedigen. Es scheint vielmehr, dass der Dichter altem Volksglauben folgt, demgemäss die Seelen, ehe sie in feste Ruhesitze eingehen, zunächst das Jenseits in seiner ganzen Ausdehnung durchstreifen und kennen lernen müssen[2]). Der echte Apokalyptiker liebt das Wunderbare. Es ist für ihn charakteristisch, dass er Züge des Volksglaubens besonders gerne in seine Schilderungen einfliessen lässt. Man darf also darauf gefasst sein, in dieser Gegend häufig auf Vorstellungen zu stossen, die legendarisch und zum teil geradezu märchenhaft sind. Die gesamte Literatur der Apokryphen ist des Wunders voll[3]). Da die jüdisch-christlichen Quellen für uns reichlicher fliessen, entnehme ich ihnen zunächst einige Beispiele. Nachher wird sich zeigen, wie gut Vergil in diesen Kreis hineinpasst.

Es ist ein weit verbreiteter Glaube, dass die Gestirne, besonders Sonne und Mond, Aufsicht über die Taten der Menschen führen; Helios, der alles sieht und hört, den die

---

1) Darauf hat Norden mit vollem Rechte aufmerksam gemacht.

2) Für diesen Glauben verweise ich auf E. v. Dobschütz in der Deutschen Rundschau 1902, S. 93.

3) Treffende Bemerkungen zur Sache hat E. v. Dobschütz in dem zitierten Aufsatze gegeben, wo auch weitere Belege zu finden sind.



irrende Demeter nach ihrem Kinde fragt, ist ein Reflex dieser Anschauung. Der Zug, dass sich ein Ratsuchender an die Sonne wendet, kehrt in modernen Märchen wieder[1]). In einer Sage aus Livland[2]) befragt Gott die Sonne über das, was sie in jenem Lande gesehen habe, und weinend erzählt sie ihm von der Ruchlosigkeit, die dort um sich gegriffen. Das ist genau so wie in der Paulus-Apokalypse, wo Sonne und Mond als Ankläger der Menschheit auftreten[3]). Die Narratio Josephi III 3 berichtet, dass der reumütige Schächer zu Christus sprach: „Lass nicht die Sterne gegen mich zeugen oder den Mond, wenn Du die ganze Welt richten wirst, weil ich zur Nachtzeit meine schlechten Anschläge ausführte. Veranlasse nicht die Sonne, die sich jetzt um Deinetwillen verfinstert, dass sie die Bosheit meines Herzens künde."

Ein volkstümlicher Zug ist es ferner, dass im Testamentum Abraham c. II der Engel Gabriel sich weigert, ein Pferd oder überhaupt einen Vierfüssler zu besteigen. Wahrscheinlich ist es die dämonische Natur der Tiere, die ihn hindert. Noch heute geht die Meinung des Volkes dahin, dass der Teufel jegliche Tiergestalt annehmen könne[4]).

[1]) In dem albanischen Märchen von Schneewittchen wendet sich die Stiefmutter an die Sonne, um zu erfahren, wer die schönste im Lande sei (v. Hahn II S. 138). In einem slowakischen Märchen wird ein Küchenjunge geschickt, die Sonne zu befragen (Usener, Rh. Mus. LVI S. 485). Anderes bei Usener a. O. S. 491[6]; man denkt unwillkürlich an Soph. Trach. 95 Ἅλιον Ἅλιον αἰτῶ τοῦτο καρῦξαι τὸν Ἀλκμήνας πόθι μοι πόθι μοι ναίει κτλ.

[2]) Bienemann, Livländisches Sagenbuch, S. 9 N. 11.

[3]) S. 36 Tischend.

[4]) Vgl. z. B. Ch. Thuriet, Traditions populaires du Doubs, S. 35, S. 47, S. 126, S. 147 (Teufel als Ross), S. 286, S. 289. Il n'y a sorte de bestes à quatre pieds que le diable ne prenne, sagt Le Loyer, Discours et histoires des spectres, p. 350, entsprechend Calmet, Traité sur les apparitions des esprits I, p. 44: Les mauvais esprits apparaissent aussi quelquefois sous la figure d'un lion ou d'un chien ou d'un chat. Für ältere Zeit vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels, I 283, 319. Graf, Naturgeschichte des

In derselben Schrift (rec. A c IV) wird von einem nimmersatten Dämon berichtet, der aus den Händen Abrahams und durch seinen Mund alles Aufgetischte verschlingt. Die bösen Geister, die nach dem 15. Kap. des Buchs Henoch aus den Leibern der erschlagenen Giganten hervorgingen, werden gleichfalls als immer hungrig und durstig charakterisiert. Sie sind offenbar nahe Verwandte der arabischen Dschins, die jeder aus „Tausend und einer Nacht“ kennt. Rein märchenhaft ist es, wenn im Protevangelium Jacobi erzählt wird, dass sich Zacharias und Elisabeth mit ihrem Kinde vor Verfolgung in einen hohlen Berg retten, der sich gleich dem Berge Sesam in wunderbarer Weise vor ihnen öffnet. Ein anderer Märchenzug findet sich in der Apokalypse der heiligen Anastasia[1]) ein wenig theologisch ausgestaltet. Die Seherin nämlich gewahrt im Paradiese eine Reihe von Lichtern, von denen die einen noch brennen, die anderen bereits erloschen sind, und erhält die Erklärung, die leuchtenden seien die der Gerechten und die ausgelöschten die der Ungerechten. Bedenkt man, dass nach kirchlicher Anschauung den Gerechten das geistige Leben, den Sündern dagegen geistiger Tod zugemessen ist, so ergiebt sich als ein Gegenstück das deutsche Märchen vom Gevatter Tod, in dem ein brennendes Licht den Lebenden, ein erloschenes den Toten bezeichnet[2]). Dass ähnliche Vorstellungen bereits im Altertum

---

Teufels, C. 2. Auch die Hexen vermögen Tiergestalt anzunehmen; das ist bekanntlich schon antiker Glaube. Über das Pferd und seine dämonische Natur wird noch zu reden sein.

[1]) Vgl. Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrgb. von N. Bouwetsch und R. Seeberg, III. Bd. 2. Heft, S. 5.

[2]) Erkannt hat diesen Zusammenhang O. Crusius, der auf J. Bolte, Zeitschrift des Vereins für d. Volkskunde, 1896, S. 35 und G. Meyer, Essays, S. 242 verweist. Dort sind zahlreiche Parallelen des Märchens aufgezeigt. Eine schwedische Sage, die hierhin gehört, hat Lenau poetisch behandelt (Anna, Nach einer schwedischen Sage). In Luxemburg glaubt man, dass, wenn ein

bestanden haben, erweist die bekannte Erzählung von der Lichterstadt in Lukians wahren Geschichten. Dort führen sich ja auch die Lichter ganz wie Menschen auf, und Erlöschen bedeutet für sie den Tod.

Wieder ein anderes Beispiel führt uns auf das Gebiet der Volkslegende. Weitverbreitete Mythen erzählen von der Epiphanie eines überirdischen Wesens in einem Baume [1]). Dem Altertum ist diese Vorstellung durchaus geläufig; für unsere Zeit genügt es, auf die Madonna von Marpingen zu verweisen. Nach altgermanischem Glauben weilen die Nornen im Schatten einer gewaltigen Esche [2]). Eine lateinische Bearbeitung [3]) der visio Pauli weiss dem entsprechend

Wachslicht von selbst auf dem Altare erlosch, bald ein Mann sterben müsste, wenn die Kerze auf der Männerseite, und eine Frau, wenn die Kerze auf der Weiberseite erlosch (Warker, Sagen, Geschichten, Legenden und Märchen aus Luxemburg. S. 100). Rheinischer Brauch ist es, am Allerseelentage Kerzen auf den Gräbern zu brennen; der Japaner setzt bei einem Todesfalle ein Papierschiffchen mit einem Lichte ins Wasser, um die Reise der Seele zu symbolisieren. Auf der kurischen Nehrung steckt der überlebende Teil in der dem Tode eines Angehörigen folgenden Sylvesternacht gewöhnlich ein Licht zur Erinnerung an den Dahingeschiedenen an. (Negelein, Globus 1902, S. 292). Als Ludwig XV von Frankreich im Todeskampfe lag, hat man ein Licht ans Fenster gestellt, und ausgelöscht, als der Tod eintrat (Mémoires de Madame Campan, Chap. IV, S. 86 éd. Barrière). Von Marie Antoinette erzählt die Campan folgende Anekdote (ebd. S. 228): Un soir, qu'elle était assise au milieu de la chambre, — quatre bougies étaient placées sur la toilette; la première s'éteignit d'elle même, je la rallumai; bientôt la seconde, puis la troisième, s'éteignirent aussi; alors la reine, me serrant la main avec un mouvement d'effroi, me dit: »Le malheur peut rendre superstitieuse; si cette quatrième bougie s'éteint comme les autres, rien ne pourra m'empêcher de regarder cela comme un sinistre présage«. La quatrième bougie s'éteignit. Weiteres Material aus deutschem Volksglauben giebt Rochholz, Sagen aus dem Aargau, I, S. 36, 37, 349 f. Auch das Irrlicht spielt in dieser Beziehung eine Rolle; vgl. Rochholz a. a. O. II, S. 85.

[1]) Vgl. Hiller von Gärtringen, Hermes XXXVI, S. 452.

[2]) Vgl. Simrock, Deutsche Mythologie, S. 38.

[3]) Sie ist im Besitz von Prof. Dilthey in Göttingen und noch nicht publiziert.

vom hl. Geiste zu berichten, dass er in den Ästen des Baumes der Erkenntnis wohne, der im Paradiese steht.

Vor den Pforten der vergilischen Unterwelt wächst eine ungeheure Ulme, und in ihren Zweigen haben die Träume ihren Ruhesitz. Es ist kein Zweifel, dass es sich um einen Zug des Volksglaubens handelt, den der Dichter wiedergiebt[1]). Und so erzählt er uns auch von dem goldnen Mistelzweig, der die Tore des Jenseits erschliesst, und von der wunderbaren Weise, wie ihn Äneas, von zwei Tauben geleitet, mitten im dichtesten Urwald fand. So vergisst er ferner nicht, die homerische Schilderung von den zwei Toren einzuweben, durch welche die guten und die schlechten Träume zur Oberwelt emporsteigen. Er ist ein echter Apokalyptiker.

Damit rechtfertigt sich von selbst die oben versuchte Erklärung von Vers 744. Die sinnige Art Vergils offenbart sich nicht zum wenigsten in solchen Zügen, die klein erscheinen und doch der ganzen Dichtung ein eigentümliches Gepräge der Echtheit geben. Da ist sie volkstümlich; freilich darf nicht verkannt werden, dass es sich um aufgesetzte Lichter handelt. Im grossen und ganzen bleibt das Urteil bestehen, dass die Nekyia der Äneis als philosophische Dichtung und ein einheitliches, in sich geschlossenes Kunstwerk gewürdigt werden muss. Zwischen Homer und Vergil klafft eine weite Lücke. Wir sind vollkommen berechtigt, auf dem Wege der Betrachtung, den wir eingeschlagen haben, die Äneis auszuschalten.

---

[1]) Vgl. The classical Review 1900, S. 25.

III.

Was Vergil uns nicht geben mochte, das giebt uns wenigstens in einer Andeutung Juvenal. Seinen Satiren entnehme ich ein Beispiel, das ganz krass verrät, wie unbefangen man auch in den Kreisen des römischen Volkes verschiedene Vorstellungen verband und mischte. Es sind die Worte VII 207[1]):

Ihr Götter lasst die Erde sanft und leicht
den Schatten unsrer Ahnen sein,
lasst duftgen Krokus, ew'gen Frühling blühn
in ihrer Urne, weil sie noch
dem Vater gleich den Lehrer heilig hielten.

Offenbar hat der Dichter den Glauben gekannt, dem gemäss die Seelen der Verstorbenen in ein Land eingehen, wo die Blumen nicht aufhören zu blühen; er hat damit die andre uralte Meinung verbunden, nach der der Tote in seinem Grabe lebt, und ihm den Frühling des Paradieses in die Urne, die seine Asche umschloss, hinein gewünscht. Das ist sehr unsystematisch gedacht[2]), aber der homerische Sänger und Aristophanes haben es nicht anders gehalten.

---

1) Di, maiorum umbris tenuem et sine pondere terram
spirantesque crocos et in urna perpetuum ver,
qui praeceptorem sancti voluere parentis
esse loco.

Blümner übersetzt: „lasst Grün und duftgen Krokus blühn aus ihren Urnen". Das ist modern gedacht, steht aber nicht im Texte.

2) Auf Grabschriften sind die Beispiele natürlich häufiger; vgl. B. Schröder, Studien zu den Grabdenkmälern der römischen Kaiserzeit, S. 56[1] (Bonner Jahrb. 1902).



Und das Volk nahm an solcher Verwirrung keinen Anstoss, weil seine Phantasie gleichfalls an dogmatische Schranken nicht gebunden war. Bei genauerem Zusehen ergiebt sich, dass selbst die verhältnismässig einfachen Vorstellungen, die der gemeine Mann vom Jenseits gehabt haben muss, nicht mehr reinlich auseinanderhalten, was ursprünglich einmal gesondert gewesen sein muss. Es entsteht die Aufgabe, die einzelnen Kreise von einander zu scheiden und einem jeden zuzuweisen, was vormals sein besonderes Eigentum war. Kehren wir zunächst zu den homerischen Gesängen zurück. Die Widersprüche, die in ihnen verborgen liegen, werden noch grösser, wenn wir sie in ihrer Gesamtheit als Ganzes betrachten. Neben dem dämmernden Totenlande der Kimmerier kennt die Odyssee ein elysisches Gefild an den Enden der Erde, wohin Menelaos entrückt werden soll[1]. Zweifellos ist diese mit den Farben des Paradieses gemalte Flur nichts anderes als die Inseln am tiefen Okeanos, wo nach hesiodischer Schilderung die seligen Heroen weilen[2]. Also lässt sich wenigstens die Frage aufwerfen, ob nicht die Griechen ursprünglich ein zweiteiliges Totenreich gekannt haben, ähnlich, wie es Inder, Perser und Germanen glaubten, wie es die Semiten sich vorstellten und ein stammfremdes Volk, die Etrusker. Dieser Glaube bedeutet den Anfang des Nachdenkens entweder über die Unterschiede der Stände oder über Gut und Böse; ein Volk, das auf der tiefsten Stufe steht, bietet für ihn noch keine Grundlage. Aber wo erst der Gedanke sich befestigt, dass der Edle besondere Auszeichnung und der Schlechte ein minderes Loos verdient[3], da stellt er sich von selber ein.

---

1) δ 563 ff. Vgl. zuletzt Usener, Sintflutsagen, S. 201.

2) Ἔργα 167 ff.

3) Mit Absicht muss gesagt werden „Nachdenken über Unterschiede der Stände oder über Gut und Böse“. Richtig führt bereits nach Tylor Zemmrich (Toteninseln und verwandte geographische Mythen, S. 23) diese Differenzierung aus, die sich aus dem vorhandenen Material ohne weiteres

Auch bei modernen Naturvölkern hat man ihn in weitester Verbreitung gefunden[1]). Warum soll er den Griechen nicht gleichfalls geläufig gewesen sein? Freilich dürfen

---

ergiebt. Beide Dinge hängen wurzelhaft zusammen. Man hat der naiven Ethik des Theognis zu gedenken, in der die adeligen Männer auch die Guten und die nichtadeligen schlecht sind (dazu Parallelen bei Zemmrich a. O.). Aus dem Jenseitsglauben lässt sich dieselbe Moral ableiten: insbesondere ist es eine Vorstellung der arischen Völker (darüber zusammenfassend Schell, Achelis Archiv IV 4, S. 327), dass den Edlen später der Eingang ins Land der Götter offensteht. Bei den Semiten scheint mehr das sittliche Verhalten entscheidend gewesen zu sein; auch bei den Etruskern war wohl dies Prinzip das herrschende, nach ihren fürchterlichen Höllenschilderungen zu schliessen; denn solche Völker sind es dann, die allerlei Quälereien in der Hölle ersinnen, bald naiv, wie die Neuseeländer (s. u. Anm.), bald mit raffinierter Grausamkeit. Es mag altgriechischer Glaube sein, dass die Meineidigen nach ihrem Tode unter der Erde von den Erinyen gezüchtigt werden (s. u. S. 35), auch sassen da allerlei μορμολυκεῖα, aber eine zur Folterkammer gestaltete Hölle ist den Griechen durchaus unbekannt und fremd geblieben. Wie harmlos ist selbst der Strafort der Orphiker, wo die Sünder im Kot stecken! Und nun das erste christliche Denkmal, die Petrusapokalypse mit ihrem komplizierten Apparat von Qual und Marter! Ich kann nicht umhin zu glauben, dass es orientalische Einflüsse sind, aus denen diese Häufung der Greuel erwachsen ist. Auch Vergil ist daneben dürftig; seine Höllenstrafen sind durchweg eine Verallgemeinerung der Mythen, die sich an die Bestrafung des Tantalos, Sisyphos und Peirithoos knüpfen; daneben steht, keineswegs organisch verbunden, die dreifache Reinigung durch Luft, Wasser und Feuer, denen eine besondere Tradition zu Grunde liegt (s. oben S. 21 f.).

[1]) Das ethnographische Material bei Zemmrich a. O. S. 23 ff. „Die Südseeinsulaner denken sich „den Himmel“ als eine schöne, fruchtbare, sehr warme Insel, auf der alle ihre Lieblingsfrüchte in seltener Grösse und in Hülle und Fülle gedeihen und wo unzählbare Scharen von Fischen und Schildkröten ihnen zuschwimmen. Bevölkert ist sie mit einer überreichen Menge schöner Frauen. Für die Bösen dagegen, d. h. diejenigen, die ihrem Häuptling ungehorsam waren, sind zwei ferne, einsame Felseninseln bestimmt, kahl und kalt, ohne Fische und Früchte — die einzige Nahrung bildet der verabscheute Trepang — ohne Sonne und Mond. Dorthin müssen sie schwimmen, verfolgt von Haifischen und riesigen Meeraalen. Den Eingang bewachen zwei schreckliche Frauengestalten von Riesengrösse, die eine bewaffnet mit einem Schwert aus Haifischzähnen, die andere mit

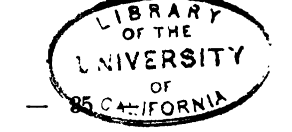
solche Parallelen uns nicht verleiten, in der Darstellung der Odyssee einen krassen Widerspruch zu übersehen. Denn es ist an sich ein Unding, wenn die Dichtung den Menelaos auf die Inseln der Seeligen versetzt, während sie beispielsweise den Achilleus in ein Land ewiger Finsternis eingehen lässt. Tatsächlich kennt späterer Volksglaube ja auch ihn als Bewohner der seligen Inseln [1]). Indes kann nicht der epische Dichter, indem er so zahlreiche Helden in das dunkle Land der Schatten versetzte, von der Absicht geleitet worden sein, den Odysseus möglichst viele Gesichte tun zu lassen? Dient nicht die Zusammenfassung in einem grossen Bilde am ersten der Ökonomie seiner Handlung? Den Widerspruch, den wir oben hervorgehoben haben, werden wir weniger scharf empfinden, wenn wir bedenken, dass es sich bei Menelaos um die 'Entrückung' eines Lebenden handelt. Hesiod und Pindar, die den verstorbenen Heroen die Inseln der Seeligen als Aufenthalt zuweisen, sind vielleicht doch in diesem Zuge ursprünglicher [2]). Es ist zum wenigsten denkbar, dass der homerische Sänger

---

einer qualmenden Fackel. Die Männer müssen auf der einen Insel leben, die Frauen getrennt auf der anderen." (Bericht des kaiserl. Landeshauptmanns Irmer in der „Woche" 1899, S. 1473.) Diese teils naive, teils schon sehr entwickelte Vorstellung wird auch sonst zum Vergleiche dienen können. Man erinnere sich blos, was Vergil vom Eingange zum Tartarus sagt: stat ferrea turris ad auras, Tisiphoneque sedens, palla succincta cruenta, vestibulum exsomnis servat noctesque diesque. Dazu fügt der Dichter des Culex einen neuen Zug 217 ff.: flagrantia taedis limina tum lucent infernis obdita templis. Obvia Tisiphone, serpentibus undique cincta, et flammas et saeva quatit mihi verbera. Es ist bekannt, dass die griechische Kunst den Erinyen Fackeln in die Hand giebt, aber auch der Hekate und Kore. In gleicher Weise charakterisieren die Etrusker ihre Lasa.

[1]) Achilleus auf Leuke, vgl. Rohde, Psyche I³ S. 86.

[2]) Verstehe ich Rohde richtig, so hält er die Darstellung Pindars (und Hesiods) für jünger (Psyche I³ S. 105). Allein der Zug, dass Kronos auf den μακάρων νῆσοι die Herrschaft führt, berührt doch das Übrige nicht; er kann später eingefügt sein. Ursprünglicher ist die Verbindung des Rhadamanthys mit dem Elysium.



eine andere, eigenartige Entwicklung zeigt, in der dann allerdings, wie bereits Rohde treffend hervorhob, der alte Gedanke einigermassen verdunkelt wäre. Ist doch auch in anderen Dingen das ionische Epos seine besonderen Wege gegangen und den Anschauungen des Mutterlandes fremd geworden. Es liegt nahe, in der mannigfachen Gestaltung des Jenseitsglaubens den Einfluss zu erkennen, den die Verschiedenheit des Bodens und Volkscharakters ausgeübt haben muss [1]).

Es giebt zwei Stellen in der Ilias, die den Schluss auf einen unterirdischen Hades erlauben:

T 258 sq: ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος
γῆ τε καὶ ἠέλιος καὶ ἐρινύες, αἵ θ' ὑπὸ γαῖαν
ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ

und Γ 276 ff: Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κύδιστε μέγιστε,
ἠέλιος θ' ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις
καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα καὶ οἳ ὑπένερθε καμόντας
ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ.

Diese vielbehandelten [2]) Verse reden von der Bestrafung Meineidiger nach ihrem Tode. Und wenn nur der Eidbrüchige genannt wird, nicht auch andere Frevler, so hat das einen guten Grund, weil jedesmal ein Schwörender die Worte spricht. Die Folgerung liegt nahe, dass der Dichter, dem die Verse gehören, auch an eine Bestrafung anderer schwerer Missetäter geglaubt hat. Der Ort aber, an dem die Züchtigung vollzogen wird, befindet sich nicht

---

[1]) Vgl. die treffende Bemerkung Dümmlers „Die Quellen zu Polygnots Nekyia" Rhein. Mus. XLV S. 199.

[2]) Zusammengetragen findet man ziemlich alles bei Iwanowitsch Opiniones Homeri et tragicorum Graecorum de inferis, p. 32 sq.

fern jenseits des Wassers, sondern unter der Erde[1]). Soll man eine besondere Abteilung für Frevler dort unten oder vielmehr eine Peinigung des Toten in seinem Grabe annehmen? Dies letztere schüfe immer noch einen Widerspruch gegen die Nekyia der Odyssee. Gäbe es aber überhaupt keine Odyssee oder darin keine Nekyia, so würde wohl jedermann unbefangen aus Γ 276 ff. und T 258 ff. den Schluss ziehen, dass Homer ein unterirdisches Totenreich gekannt hat. Und von einem solchen Reiche, in das der Tote eingeht, redet auch sonst mit bestimmten Worten die Ilias[2]) und, was noch merkwürdiger ist, die Odyssee[3]).

---

[1]) Nitzsch hat für T 258 diese Tatsache weggeschafft, indem er ὑπὸ γαῖαν mit αἵ verband und sich dabei beruhigte. Das nennt Iwanowitsch „facile et simpliciter nodum expedire". Griechische Grammatik ist hier offenbar Nebensache. Abgesehen davon ist die Analogie von Γ 278 eine zwingende.

[2]) X 482 νῦν δὲ σὺ μέν ῥ' Ἀΐδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης ἔρχεαι und öfter mit geringerer Bestimmtheit; vgl. Iwanowitsch l. c. S. 79.

[3]) ν 80 ἠέ μ' ἐυπλόκαμος βάλοι Ἄρτεμις, ὄφρ' Ὀδυσῆα ὀσσομένη καὶ γαῖαν ὕπο στυγερὴν ἀφικοίμην ist selbst Kammer unverdächtig. In ω ist nirgends gesagt, dass Hermes die Seelen unter die Erde führt; sie ziehen παρ' Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην, ἠδὲ παρ' Ἠελίοιο πύλας καὶ δῆμον Ὀνείρων und kommen so zur Asphodeloswiese. Sind die genannten Örtlichkeiten auch alle mythisch, so werden sie doch als auf der Erde liegend vorgestellt, zum mindesten Okeanos, der leukadische Fels und die Tore des Helios. Und das 'Volk der Träume' wird doch wohl nahe dem ewig finsteren Land der Kimmerier wohnen. Mir scheint die Wegbeschreibung deutlich. Weiter folgt 99 ff.: ἀγχίμολον δέ σφ' ἦλθε διάκτορος Ἀργειφόντης ψυχὰς μνηστήρων κατάγων Ὀδυσῆι δαμέντων, und da kann ich zunächst nur wiederholen, was oben S. 11 Anm. 2 bemerkt worden ist. Das braucht keine Führung unter die Erde zu sein. Ganz unanstössig ist 106: Ἀμφίμεδον, τί παθόντες ἐρεμνὴν γαῖαν ἔδυτε; d. i. warum ginget ihr ein in das finstere Land; Homer sagt δῦναι πόλιν, Ἴλιον, τείχεα, δώματα. Vers 204 befinden sich die Seelen ἑσταότ' εἰν Ἀΐδαο δόμοις, ὑπὸ κεύθεσι γαίας, das ist die einzige Stelle, wo die Bezeichnung des Hades als eines unterirdischen deutlich hervortritt. Aber die Worte beweisen weiter nichts, als dass der Dichter der zweiten Nekyia

Die Zeit, in der die homerischen Gedichte annähernd ihre jetzt vorliegende Form fanden, ist verhältnismässig eine frühe. Damals und noch Jahrhunderte nachher konnte die Nekyia der Odyssee mit ihren offenbaren Widersprüchen rezitiert werden, ohne dass sich jemand daran stiess, und wenn daneben von einem Hades und einer Strafe der Frevler unter der Erde geredet wurde, machte man sich über die Inkonsequenz keine Gedanken. Die Alten haben eben unser theologisch wohlgeschultes Denken nicht besessen. Und zu der geringeren Folgerichtigkeit kam auch ein gutes Stück Gleichgiltigkeit[1]). Kurz, es liegen Verhältnisse vor, wie sie auch heute noch wiederkehren, wenn Erzähler und Publikum naiv sind.

Ich kann da auf ein isländisches Märchen[2]) verweisen, wo eine Königin mitten auf dem Meere aus dem Schiffe geraubt und von einer Riesin gezwungen wird, ins Jenseits zu fahren. „Nachdem ich", so erzählt sie, „in dem Boote, das von selbst dahinfuhr, so weit gekommen war, dass ich das Schiff nicht mehr sehen konnte, bemerkte ich, dass das steinerne Fahrzeug die Richtung auf etwas Finsteres nahm, bis es bei einem dreiköpfigen Riesen landete" (S. 295). Das ist der Bruder der Riesin, der in der „Unterwelt" wohnt (S. 291). Und diese Unterwelt befindet sich, wie

---

gleichfalls naiv war und dass die Tatsachen, von denen oben S. 37 f. die Rede ist, auch für ihn in Betracht kommen. Unter keinen Umständen stellt sich ein Widerspruch zur ersten Nekyia heraus, wie bereits Rohde, Psyche I³ S. 54¹, richtig feststellte.

[1]) Iwanowitsch a. O. S. 81, auch hier in den Spuren Kammers wandelnd, beschliesst seine Ausführungen mit dem charakteristischen Satze: Unus et idem si non invenitur apud Homerum at certe ab Homero creditur Orcus atque is subterraneus. Damit ist das Gewissen beruhigt und alles im reinen, aber kein Unbefangener dürfte zugeben, dass man auf diesem Wege Widersprüche aus der Welt schafft. Andere Verlegenheitsausflüchte bei Iwanowitsch S. 80. Die Widersprüche sind da und lassen sich nicht wegdisputieren.

[2]) N. XXXV der Sammlung Poestions.



nachher die Königin behauptet (S. 296), senkrecht unter dem Schlosse ihres Gemahls. Also Meerfahrt in ein finsteres Land, das dann ganz unbefangen als unterirdisch gedacht wird.

Entsprechend schildern norwegische Erzähler[1]) die Lage des Elfenlandes Udröst. Nehmen wir uns das Recht, gerade die Odyssee eine Märchendichtung zu nennen, so müssen wir auch dem Dichter des Epos gestatten, in der Weise des Märchens zu reden. Die Vorstellungen, um die es sich handelt, sind so dehnbar und fliessend gewesen, dass sie ohne Schwierigkeit in einander übergingen[2]).

Wir sind noch heute sehr wohl imstande, die verschiedenen, ursprünglich von einander getrennten Kreise zu scheiden. Niemals haben sich die Grenzen völlig verwischt. Ein kurzer Überblick wird uns orientieren[3]). Man dachte sich das Totenreich bald auf der Erde, bald unter der Erde liegend. Man glaubte auch, dass die Seelen zum Himmel sich emporschwängen — da war die Milchstrasse ihr Weg[4]) — und auf irgend einem Sterne ihre Ruhestätte fänden oder gar selbst zu Sternen würden. Man stellte sich endlich die Seele als Vogel[5]) oder als einen Hauch vor, der beim Tode in die Lüfte zurückkehrte und von

---

[1]) Norwegische Märchen von Asbjörnsen (übersetzt von Denhardt, Leipzig 1893), S. 37 ff.

[2]) Ich kann hier also sagen, dass mit den Worten ψυχὴ δ' Ἀιδόσδε κατῆλθεν und πῶς ἔτλης Ἀιδόσδε κατελθέμεν (s. oben S. 11[2]) doch wohl auf einen unterirdischen Hades hingedeutet wird und dass es mit der alten Auffassung sein Bewenden haben muss.

[3]) Ich setze hierbei Rohdes Psyche als bekannt voraus.

[4]) Oder Sonne und Mond waren die Fährschiffe der Seelen; diese Anschauung der Manichäer ist doch sicher aus dem Volksglauben erwachsen (vgl. Böcklen, Achelis Archiv für Religionswissenschaft, VII, 14).

[5]) Über die Häufigkeit der Vorstellung s. Kretschmer, Wiener Studien, 1901, S. 180 ff. Ein etwas abgelegenes Beispiel aus italischem Volksglauben bei Cesare Cantu (1806) „Agnese oder die Gesellschaft im Stalle" (Ital. Novellenschatz von Adalbert Keller, VI, S. 203). Für Frankreich s. Laisnel de la Selle, Croyances et Légendes, II, 377 Anm.



den Dämonen der Winde davongetragen wurde[1]. Die Phantasie der Griechen ist nicht ärmer gewesen als die anderer Völker. Die endgiltige Entwicklung aber war die, dass ein Vorstellungskreis die anderen stark in den Hintergrund gedrängt hat, indem er dabei wesentliches Material aus jenen übernahm.

Für die ältere Zeit liegen bestimmte Anzeichen vor, die darauf schliessen lassen, dass der Glaube an ein Jenseits auf Erden bei den Griechen weite Verbreitung hatte. Die Reste dieser Anschauung, von denen oben die Rede war, kommen nicht allein in Betracht; man muss sehr weit ausholen, um die Frage einigermassen zu erschöpfen.

---

[1]) Vgl. W. Kroll, Rhein. Mus. LII S. 338 f.

IV.

Ein in Volkssage und Volksdichtung weitverbreitetes Motiv ist das vom Kampfe gewaltiger Helden mit dem Tode. Ihre grösste Tat ist der Sieg über einen Gegner, dem sonst jedermann erliegen muss. Der Riese schlägt ihn mit eiserner Faust zu Boden und entreisst ihm unter Umständen die Beute, die bereits unrettbar verfallen schien. Nicht immer ist es ein gelegentliches Zusammentreffen, das zum Streite führt. Grosse Helden oder Kinder des Glücks suchen den Tod auf in seinem eigensten Reich, dort wohin sonst nur Verstorbene gelangen. Meistens führt sie eine besondere Aufgabe ins Jenseits. So ist nach assyrischer Legende Nimrod über den Okeanos ins Totenreich gefahren, um seinen Ahnherrn Noah zu befragen, ein echter Doppelgänger des Odysseus. Nordische Sage berichtet von dem Könige Hadding, dem ein kräutersuchendes, zauberkundiges Weib mit einem Schierlingsstrauss das Totenreich öffnet und den Weg in dasselbe weist, damit er lebend die Orte schaue, die seiner nach dem Tode warteten[1]. Auf deutschem Boden finden wir die Sage vom Rosengarten des Königs Laurin; längst ist erkannt, dass wir in dieser Erzählung eine Parallele zu der Hadesfahrt des Theseus und Peirithoos besitzen. Ein Seitenstück zum Laurin, aus altkeltischen Mythen zusammengeschweisst, ist der Roman von Brendans wunderbarer Seefahrt zum Paradiese; auf dem

[1]) vgl. Saxo Grammaticus p. 51; cf. Mannhardt, Germ. Mythen, S. 441.

Wege dorthin wird natürlich auch die Hölle passiert[1]). Die Indianer fabeln von einem Helden Odhibwa, der lebend ins Jenseits gelangte[2]), wie Henoch und Jesaja nach altjüdischer Überlieferung. Das griechische Epos hat von vielen Unterweltsfahrten erzählt, die Komödie hat das Motiv travestiert, dann hat sich seiner die philosophische Literatur bemächtigt und es bis in die Zeit der Byzantiner gepflegt[3]). Vergil konnte gar nicht anders, als auch seinen Äneas den Weg in die Unterwelt gehen zu lassen. In grossartiger und tiefsinniger Weise hat christliche Dichtung den Gegenstand in den descensus Christi ad inferos gestaltet. Christus der Held, der Herr des Lebens und Sieger über den Tod, ist hinabgefahren zu den Toten; er hat den Dämonen der Hölle den Glanz seiner Herrlichkeit gezeigt und die Seelen der Gerechten aus der Kerkerhaft befreit. Kein Zug ist in dem Bilde, der es nicht in engste Beziehung zu den von uns hier behandelten Mythen setzte.

Wir müssen nun eine Unterscheidung beachten. Zweifach ist, von besonderen Fällen abgesehen, die Auffassung des Jenseits, wie sie zutage tritt. Entweder wird es als unter der Erde liegend gedacht oder weit jenseits des Meeres an den Enden der Welt. Dieser zweite Fall muss uns zunächst beschäftigen; es wird sich zeigen, dass wir ausser

---

[1]) Vgl. Zimmer, Ztschr. für deutsches Altertum XXXIII, S. 129 bis 220. Diese Navigatio sancti Brendani verdient die Aufmerksamkeit der klassischen Philologen; denn es giebt keine bessere Parallele zu Lukians verae historiae II. Auch hier ist das Thema eine Seefahrt, bei der sich alle Wunder des Meeres enthüllen, mit Ankunft auf den seeligen Inseln und nebenherlaufendem Besuche des Tartaros. Nur dass Lukian komisch übertreibt, und da kann uns die Navigatio einen Begriff von dem Stil der Geschichten machen, die er parodierte.

[2]) Tylor, Anfänge der Kultur, I 341. Weiteres aus dem Glauben der Maori, Eskimo, Finnen bei Zemmrich a. O. S. 22 ff. Noch heute ist der Gedanke lebendig. S. Zeitschr. f. d. Volkskunde, 1898, S. 328.

[3]) Die Einzelheiten bei Ettich, Acheruntica, Leipzig, Stud. 13, S. 251 ff.



der homerischen Nekyia eine Reihe von griechischen Sagen besitzen, in denen die Vorstellung von einer Reise ins Jenseits an den Grenzen der Erde noch deutlich erkennbar hervortritt.

Von den griechischen Helden hat Herakles am häufigsten mit den Dämonen des Todes gerungen. Er überwältigt bei Pylos den Hades[1]), er holt den Kerberos ans Tageslicht, er überwindet im Ringkampf den Thanatos und entreisst ihm seine Beute, die Alkestis. Er fängt den nemeischen Löwen, den Hesiodos[2]) in die nächste Verwandtschaft des Kerberos und der Echidna stellt, und erschlägt die neunköpfige Schlange, die im Sumpfe Lerna hauste und von Menschen lebte; allein ihre Abstammung, nach der sie zur Tochter des Typhon und der Echidna und zur Schwester des Kerberos gemacht wurde, weist sie ja in den Kreis der Unterweltsdämonen; ihre Schlangengestalt spricht nicht dagegen, ebensowenig ihre Lokalisierung zu Lerna, wo man noch in der Zeit des Pausanias einen Eingang zur Unterwelt kannte[3]). Damit sind indes die Höllenabenteuer des Helden noch nicht zu Ende. Im Sonnenkahn des Helios fährt er zur Insel des Geryones, dessen Rinder zu gewinnen, erschlägt die Hüter und treibt die Herde fort.

Diese mit allem Zauber der Märchenpoesie umkleidete Dichtung bedeutet gleichfalls, wie zahlreiche charakteristische Momente erweisen, nichts anderes als eine Fahrt in das Jenseits[4]). Man hat später Erytheia zu lokalisieren gestrebt;

---

[1]) Ilias E 397 und öfter bei anderen. Usener, Der Stoff des griech. Epos (Wien 1897) S. 29.

[2]) Theogonie 326. Über den Löwen als Todesdämon vgl. Usener, De carmine quodam Iliadis Phocaico (Bonn 1875) S. 33 ff.

[3]) Das Abenteuer mit den stymphalischen Vögeln ist entsprechend zu deuten; denn sie sind den Harpyien zweifellos nächstverwandt, wie Crusius und Rohde gezeigt haben.

[4]) Angedeutet hat diese Auffassung bereits v. Wilamowitz, Herakles, I² 45⁴⁷.

der erste, der es unternahm, ist Stesichoros gewesen. Solche Versuche sind selbstverständlich, sobald sich der geographische Horizont eines Volkes erweitert; da will es eben auch von den Gegenden genaueres erkunden, die bisher bloss Erzeugnisse der Phantasie waren. Man hat in ähnlicher Weise Kreta als den Wohnsitz der Seeligen aufgefasst, und später das Götterland Λεύκη in einer Insel fern am Phasis zu entdecken gemeint. Noch heute wird der Ort gesucht, wo sich einstmals das Paradies der Bibel befand.

Dem gegenüber wird man gut tun, sich inbezug auf Erytheia an die älteste Überlieferung zu halten, die Hesiodos darstellt. Er kennt die Insel als fern im Westen am Ende des Okeanos gelegen und malt ihren Anger in Farben, die dem Lande der Seeligen zukommen. Der Name ist gleichfalls bezeichnend; denn Erytheia, zum Stamme ἐρυθ- gehörig, muss soviel wie die „Rote" bedeuten. In Purpurlicht strahlt die Flur und stellt sich so unmittelbar zu dem φοινικόπεδον ἐρυθρᾶς ἱερὸν χεῦμα θαλάσσης des Aischylos, dem roten Meer, an dessen Gestade nach Aristophanes die Stadt der Seeligen liegt, und zu dem Lande des Sonnenaufgangs Phoinike[1]). Auf Erytheia weiden die Rinder, auch die des Hades; dass sie den Reichtum der Götter bedeuten, braucht heute nicht weiter bewiesen zu werden[2]). Geryones und sein Hund sind zweifellos dämonische Wesen und dem Hades mit seinem Hunde blutsverwandt[3]), der eine dreiköpfig oder dreileibig, der andere dreiköpfig gebildet wie Kerberos, zu dessen Bruder ihn

---

[1]) Vgl. Dieterich, Nekyia, S. 25, der ebendort S. 25[2] Erytheia richtig erklärt und in diesen Zusammenhang gestellt hat.

[2]) Vgl. Usener, Sintflutsagen, S. 182 ff. Εὔβοια heisst daher das Götterland.

[3]) v. Wilamowitz-Möllendorff, Herakles, a. a. O. In dem Grabgemälde zu Corneto (Monum. dell' Inst. 1870. Tav. XV) ist er neben den Herrschern der Unterwelt stehend dargestellt.



denn auch Hesiodos macht, während er dem Geryones die Echidna zur Schwester giebt. Das sind doch Genealogien, die deutlich davon reden, wie man in ältester Zeit diese Figuren verstanden hat.

Als eine parallele Legende darf des Herakles Ausfahrt zu den Wundergärten der Hesperiden gelten. Sie liegen gen Sonnenuntergang an den Enden der Erde; der Weg ist nicht leicht zu finden. Goldene Äpfel[1]) bilden hier den göttlichen Hort, und ein Drache ist ihr Hüter. Im Verlaufe unserer Untersuchung wird es von selbst deutlich werden, dass in dieser Geschichte kein Zug ist, der nicht für ein echtes Jenseitsmärchen charakteristisch wäre. Vielleicht nicht ganz so zuversichtlich wird man über das Abenteuer mit Diomedes, dem Herrscher der Bistonen, urteilen dürfen. Das Land spielt auch in der Dionysossage eine Rolle; es ist halb mythisch, halb historisch, wie das der Taurer und Kolchis. Diomedes erscheint als ein grosser Mörder, der sämtliche Fremdlinge seinen menschenfressenden Rossen vorwirft. Noch ist uns sein mythischer Doppelgänger bekannt, der König Echetos[2]), ein Verderber aller Menschen, der ihnen Nase und Ohren mit dem unerbittlichen Eisen abschneidet und ihnen die Eingeweide aus dem Leibe reisst und roh den Hunden zum Frasse vorwirft[2]). Man wird wenigstens die Frage aufwerfen dürfen, ob wir nicht in diesen Persönlichkeiten sagenhafte Gestaltungen des Herrschers der Unterwelt zu erkennen haben, dessen Meute alles Lebende verfällt, geradeso wie der menschenfressende Ogre im französischen Märchen eine Erinnerung an den Orcus ist[3]).

---

[1]) Diese goldenen Äpfel sind für Gruppe (Gr. Mythologie S. 410 ff.) ein Beweis, dass das Hesperidenland einmal unter der Erde lag (Goldschätze der unterirdischen Tiefe). In Wahrheit ist dies Land ein märchenhaft schön und reich gedachtes; daher die Goldschätze.

[2]) Odyssee XVIII 115. Genau so macht es der Ianitor Orci dem Kerberos bei Lucan VI 702.

[3]) Wenn der Hund überhaupt in der Zoologie der Unterwelt eine



Nun eine Frage: beschränkt sich dieser Typus von Erzählungen allein auf Herakles? Um sie zu beantworten, müssen wir den Kreis der Betrachtung ein wenig weiter ziehen. Die Fahrt ins Jenseits ist ein Motiv, das auch in modernen Märchen wiederkehrt.

Ich gehe aus von einem russischen Märchen [1]). Astrach, der Königssohn, wird entsandt, eine selbstspielende, wunderbare Harfe zu gewinnen, die der „unsterbliche Kaschtschei" besitzt. Mit dieser Tat soll er sich die Braut verdienen, um die er wirbt. Eine alte Zauberin weist ihn zurecht. „Ziehe deines Weges", sagt sie, „mit Gottes Beistand, und wenn du in das Reich des unsterblichen Kaschtschei kommst, so richte es so ein, dass du zu Mittag hingelangst; neben seinem vergoldeten Palast ist ein grüner Garten, und in diesem Garten wird eine schöne Jungfrau, eine Zarentochter, lustwandeln. Springe über die Mauer in den Garten und geh zu der schönen Jungfrau. Du wirst sie erfreuen; denn es sind schon sechs Jahre, dass sie vom unsterblichen Kaschtschei ihrem leiblichen Vater geraubt wurde, und der unsterbliche Kaschtschei lebt mit ihr so, wie mit einer Geliebten. Frage du diese Jungfrau, wie du die selbstspielende Harfe bekommen kannst, so wird sie es dir sagen." Das folgende kann beiseite bleiben; natürlich löst Astrach seine Aufgabe und befreit ausserdem die Königstochter.

---

grosse Rolle spielt, so verdankt er dies wohl hauptsächlich seiner Eigenschaft als Aastier (das ist er noch heute im Orient). Aber auch das Ross hat in diesem Kreise Bedeutung gehabt; eine Dienerin der Hekate erscheint in Pferdegestalt auf einer Verfluchungstafel bei Wünsch (Rh. Mus. 1900, S. 258), wo Sam Wide zu den ἵπποι der Iobakcheninschrift (Athen. Mitl. 1894, S. 281) zitiert wird. Eine Fülle von Material giebt J. v. Negelein, Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult. Ztschr. für deutsche Volkskunde 11, 406 ff. 12, 14 ff., 377. Chthonischen Charakter hat das Pferd auf antiken Grabreliefs; siehe B. Schröder B. Jahrb. 1903, S. 49 und die dort angeführte Literatur. Das verbindende Moment ist in unserem Falle, dass Thrakien durch seine Pferde berühmt war.

[1]) Dietrich, Russische Volksmärchen (Leipzig 1831), S. 24 ff.



Für den Ort, zu dem er gewiesen wird, ist weniger seine allgemeine Beschreibung charakteristisch; das Bild vom goldenen Palast und vom Wundergarten vereint kehrt ja auch in Lukians Schilderung der elysischen Insel wieder. Merkwürdig ist vielmehr ein Zug, der übrigens bei Lukian gleichfalls seine Entsprechung hat[1]), dass eine wunderbare, selbsttönende Harfe sich in dem Palaste befindet. Herrliche Harfenmusik gehört zu den Genüssen auch noch des christlichen Himmels; den Alten ist diese Vorstellung nicht minder vertraut gewesen[2]). Es kann kein Zweifel sein, dass der unsterbliche Kaschtschei der Herr des Paradieses ist, das auf der Erde liegend gedacht wird.

In den Motiven mit dem russischen nächstverwandt, in seiner Ausgestaltung durchaus selbständig ist ein dänisches Märchen, auf das bereits Usener[3]) hingewiesen hat. Es wird in ihm berichtet, wie einem Bauernsohn namens Hans die Aufgabe zufiel, bis ans Ende der Welt zu ziehen. Löst er sie glücklich, so soll er die Geliebte gewinnen. „Er ging immer geradeaus vorwärts; so musste er doch endlich an das Ende der Welt gelangen. Nirgends kehrte er ein, so lange er noch eine Krume Brot im Sacke hatte; erst wenn er um neue Nahrung bitten musste, sprach er vor, zuerst bei einem Bauern, dann einem Gutsherrn, ferner bei einem König, der seine Tochter schon seit sieben Jahren suchte, und überall erhielt er ausser dem Brot auch den Auftrag zu einer Erkundigung auf der Reise zum Ende der Welt. Endlich stiess er mitten im wilden Walde auf ein Schilderhaus, bei dem ein alter Soldat Wache stand. Den frug er, ob er noch weit habe bis zum Ende der Welt.

---

1) Schönste Musik vgl. Ver. hist. II 15.

2) Ich kann jetzt auf Bertholet, Die Gefilde der Seeligen (Tübingen 1903, S. 16 ff.) verweisen.

3) Aus „Dänische Volksmärchen“ — erzählt von Svend Grundtvig. Übersetzt von Willibald Leo (Leipz. 1878) 1, 95 ff. Ich folge der abgekürzten Erzählung Useners (Rheinisches Museum 1901, S. 488).

„Nein", hörte er, „jetzt hast du nicht mehr besonders weit. Du wirst bald bei einem grossen Wasser anlangen, das ist das rote Meer, und auf der anderen Seite liegt das Schloss am Ende der Welt. Aber darin haust ein wilder Zauberer." Von dem Soldaten erhält er den Auftrag sich zu erkundigen, wann für ihn die Ablösung komme, denn jetzt stehe er schon 300 Jahre auf dem Posten. Bald gelangte er nun an das rote Meer. Da traf er eine alte Frau am Strande an; die hatte ein kleines Boot, und es sah aus, als sei sie dazu da, um die Leute überzusetzen. Sie warnt ihn; von dorten werde er nicht mehr wiederkehren, doch fand sie sich bereit, ihn hinüberzufahren. „Und solltest du zurückkommen," fügte sie hinzu, „dann kannst du mir sagen, wie lange ich noch da liegen und im Wasser herumpatschen soll. Jetzt habe ich schon 700 Jahre lang die Leute da übergesetzt". Hinübergelangt, pochte er am Tor des Schlosses, und ein junges Mädchen, die vom Zauberer entführte Tochter jenes Königs, der ihn nach seinem Kinde sich zu erkundigen geheissen hatte, öffnete ihm, doch nur, um ihn zu warnen einzutreten: „du kommst nicht mehr lebend über die Schwelle". Aber er musste ja von dem Herrn des Schlosses die Antwort auf so viele Fragen haben. Die Prinzessin, nachdem sie alles gehört, verwandelt ihn in die Gestalt einer Hechel, die sie am Bettpfosten aufhängt. Nur mit Mühe wird bei seiner Ankunft der Zauberer, der sofort „Christenblut" wittert, von der Prinzessin beschwichtigt; beide gehen zu Bett, und nachdem der Zauberer eingeschlafen, beginnt die Prinzessin ihn immer von neuem durch lautes Schnarchen zu erwecken, um dann unter dem Vorgeben, sie habe geträumt, ihm eine Frage nach der anderen vorzulegen, deren Beantwortung Hans, durch die Mahnung „Hechel, merk auf" erinnert, sich ins Gedächtnis schreibt. Die Frage des Soldaten wird durch einen Zauberspruch erledigt, durch den der vorüberfliegende Satan gebannt wird, um an jenes Stelle Wache zu stehen. Für die Fergin lautet die Antwort:

„Wenn sie einen Christenmenschen unter die Hand bekäme, dem sie das Genick brechen könnte und dann drei Tropfen Blut aussaugte, dann dürfe sie hingehen, wohin sie wolle“. Am Morgen, nachdem der Zauberer sich ausgeschlafen und seinen Imbiss genommen hatte, fuhr er davon. Da erhielt Hans wieder seine Gestalt und die Prinzessin liess sich mit ihm über das rote Meer setzen. Aber erst nachdem sie wohlbehalten am Ufer angelangt und ein gutes Stück landeinwärts gekommen waren, rief Hans der Schifferin zu, was sie tun müsse, um ihres Amtes ledig zu werden. „O hättest du mir das nur früher gesagt“, schrie sie ihm nach, „so könnte ich jetzt schon fertig sein“. Kaum hatten die beiden Flüchtlinge dann dem alten Soldaten seinen Bescheid gegeben, so konnte man auch schon den nacheilenden Zauberer daran wahrnehmen, dass es in der Luft sauste und in der Erde dröhnte; aber der Soldat sprach die Beschwörungsformel, und der Zauberer war für immer an das Schilderhaus gebannt. Die er verfolgte, waren nun gerettet. Die Prinzessin wurde dem Vater zurückgegeben, und Hans konnte ohne Widerspruch seine Karen heiraten.

Usener hat bereits dargelegt, was wir unter dem roten Meere, dem darüber führenden Kahn und dem Schlosse am Ende der Welt, über dessen Schwelle niemand zurückkommt, zu verstehen haben. Ich führe seine Worte an: „Der Herr[1]) dieses Schlosses wird regelmässig als Zauberer bezeichnet; aber sofern die Beschwörungsformel „Höre, Satan, der du fliegst und flatterst in der Luft“ für ihn verbindlich ist, giebt er sich als Fürst der Hölle zu erkennen; ursprünglich konnte nur der Unterweltsgott, Hades oder Orkus, als Herr des Schlosses gedacht sein. Es ist also die Fahrt ins Jenseits, zu welcher der Kahn dient. Die Bootsmännin ist von ihrer Pflicht, „die Leute“ überzusetzen, befreit, sobald sie einem Christenmenschen das Genick brechen

1) Usener a. O. S. 490.

und von seinem Blute trinken kann: sie hat sonst nur blutleere Schatten über das Meer zu befördern gehabt.“ Der Raub des Schatzes — hier ist es die gezwungene Gattin des Höllenfürsten — und die Überwältigung des Dämons, alles das sind Züge, die sich auch im russischen Märchen wiederfinden.

Eine weitere, nunmehr verständliche Parallele liefert die russische Sage von Digenis, und diese Parallele ist besonders lehrreich, weil sich historische und mythische Züge in ihr noch deutlich von einander abheben und ohne Schwierigkeit auch sondern lassen. Es ist die Vorgeschichte des Digenis. Sieht man von nebensächlichen Ausschmückungen ab, so bleibt folgender Kern der Erzählung übrig: „Es war einmal eine arme Witwe aus königlichem Geschlechte; sie hatte drei schöne und tapfere Söhne und eine Tochter, deren wunderbare Schönheit Amir, der Zar von Arabien, oft hatte rühmen hören. Mit grosser Heeresmacht fällt er ins griechische Land und raubt die schöne Jungfrau, während ihre Mutter in der Kirche ist und die Brüder in der Fremde der Jagd nachgehen. Der Zufall wollte es, dass nur eine alte Frau Zeugin des Raubes war; auf die Frage der Mutter antwortete sie: „es kam, Herrin, Amir, der Zar des arabischen Landes, raubte deine Tochter, unsere Herrin, und wurde kraft seiner Weisheit unsichtbar in unserem Lande“. Die Mutter weint und wehklagt; als die zurückgekehrten Brüder sie nach der Ursache ihres Kummers fragen, giebt sie die Aufklärung. Sie beschwört die Söhne, den Räuber zu verfolgen; diese machen sich auch gleich auf den Weg. Auf der Reise überwältigen sie die von Amir ausgestellten Wachen, passieren den Purpurfluss und gelangen dorthin, wo der Zar sein scharlachrotes Zelt hat. Sie erkundigen sich bei ihm, wo er ihre Schwester verborgen halte, und er antwortet: „Seht ihr jenen Berg; dort sind viele Frauen und schöne Jungfrauen mit dem Tode bestraft worden, dort ist auch eure Schwester mit

dem Tode bestraft worden, weil sie meinen Willen nicht erfüllt hat." Aber die Brüder vermögen die Gesuchte nicht zu finden; erst nachdem Amir im Zweikampf von dem jüngsten besiegt ist, bequemt er sich die Stelle zu nennen, wo er seinen Raub verborgen hält, und die Brüder führen ihre Schwester triumphierend in die Heimat zurück"[1]).

Wenn hier ohne weiteres ein Stück griechischer Heldensage zum Vergleiche herangezogen wird, so dürften wohl manchem die Berührungspunkte zunächst als rein äusserliche erscheinen. Auch in der Orestsage handelt es sich um die Wiedergewinnung einer geraubten Schwester. Iphigenie ist durch Artemis vom Altar weg, an dem sie geopfert werden sollte, entrückt und ins Land der Taurer versetzt worden. Grausamer Brauch herrscht in diesem Lande. Alle Fremdlinge, die dorthin gelangen, werden der Göttin zum Opfer geschlachtet; so ist es der Wille des Königs Thoas. Viele Jahre sind verstrichen, da macht sich Orestes, der inzwischen herangewachsen ist, auf, um das göttliche Bild der Artemis, das sich im Taurerlande befindet, zu gewinnen; der Raub soll ihn von dem Fluche befreien, der seit dem Muttermorde auf ihm lastet. Er gelangt in das Reich des Thoas, wird von den Wächtern gefangen und sieht schon den Tod vor Augen. Da führt ein Zufall die Wiedererkennung der Geschwister herbei. Sie täuschen den Thoas durch eine List und entfliehen mit dem Bilde. So erzählt Euripides die Legende. Ich muss auf Einzelheiten eingehen, zunächst um festzustellen, inwieweit die Erzählung echte Züge des Mythos enthält.

---

[1]) Alexander Wesselofsky in der Russischen Revue, 1875, S. 546 ff. Die Kenntnis dieser Arbeit verdanke ich K. Dilthey.



Wer die Gestalt des Orestes begreifen will, muss vor allem sein feindliches Verhältnis zu Pyrrhos-Neoptolemos ins Auge fassen. Delphische Überlieferung wusste, dass Orestes den Pyrrhos erschlagen habe, weil er sich vermessen hatte, den Apollon wegen der Tötung des Achilleus zur Rechenschaft zu ziehen [1]. Auf dem Wege von Korinth nach Sikyon stand links vom Wege ein durch Feuer zerstörter Tempel; die Anwohner glaubten, er sei ein Heiligtum des Apollon, und Pyrrhos, der Sohn des Achilleus, habe ihn angezündet [2]. Zwischen dem Lichtgotte und dem „Roten" besteht ein alter Hass, und da tritt nun Orestes für Apollon ein, wie in anderen Sagen Apollon für Orestes. Die wechselseitigen Beziehungen erlauben den Schluss, dass wir es eigentlich mit zwei Doppelgängern zu tun haben. Pyrrhos ist ihr Widerpart, wie etwa Loki der des Baldur in germanischer Mythologie. R. Andrée [3] hat dargelegt, wie weit, räumlich und zeitlich, die Anschauung verbreitet ist, dass Rothaarige einen bösartigen Charakter besitzen. An anderer Stelle [4] ist gezeigt worden, dass diese Vorstellung den Hellenen gleichfalls geläufig war. Hier noch einmal kurz die Zeugnisse:

Hippokrates epidem. II 5, 1: ὁκόσοι πυρροί, ὀξύρρινες, ὀφθαλμοὶ σμικροί, πονηροί.

---

1) Euripides Andromache 52. Nachher hetzt Orestes das delphische Volk gegen Pyrrhos auf, indem er ihm Diebstahl des Tempelgutes vorwirft (Andr. 1092 ff.). Nach dem Berichte des Boten ist die Anschuldigung falsch. Aber Pausanias X 7, 1 erzählt: ἔοικε δὲ ἐξ ἀρχῆς τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Δελφοῖς ὑπὸ ἀνθρώπων ἐπιβεβουλεῦσθαι πλείστων ἤδη· οὗτός τε ⟨γὰρ⟩ ὁ Εὐβοεὺς λῃστὴς καὶ ἔτεσιν ὕστερον τὸ ἔθνος τὸ Φλεγυῶν, ἔτι δὲ Πύρρος ὁ Ἀχιλλέως ἐπεχείρησεν αὐτῷ. Daraus erschliesst sich eine Sage, nach der Pyrrhos wirklich Räuber des delphischen Schatzes war (und von Orestes erschlagen wurde). Vgl. Usener, Sintflutsagen 184[1]. Die Version des Euripides ist möglicherweise Erfindung des Dichters.

2) Pausanias II 5, 4.

3) Ethnographische Parallelen. N. F. S. 271 ff. („Rote Haare".)

4) Philologus (57) 1898, S. 224 f.

Adamantius Physiogn. S. 413 F.: ἀναίσχυντον δὲ ἄνδρα οὕτω χρὴ πεφυκέναι· — πυρρὸς τὴν χρόαν, τὴν φωνὴν ὀξύς.

Ebd. S. 394: πυρρότης δὲ ἄκρατος κατὰ τὸ τῆς ῥοιᾶς ἄνθος οὐκ ἀγαθόν, ὡς ἐπὶ πλεῖστον γάρ ἐστιν αὐτῶν τὰ ἤθη θηριώδη καὶ ἀναίσχυντα καὶ φιλοκερδῆ.

Nach Pseudoaristoteles Physiogn. 17 ist der ἀναιδὴς ἐπίπυρρος τὸ σῶμα. Dasselbe Merkmal kommt dem θυμώδης (23) und dem φιλολοίδορος (28) zu. Zusammenfassend heisst es noch einmal über die Farben 67: οἱ ἄγαν μέλανες δειλοί· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς Αἰγυπτίους καὶ Αἰθίοπας. οἱ δὲ λευκοὶ ἄγαν δειλοί· ἀναφέρεται ἐπὶ τὰς γυναῖκας. τὸ δὲ πρὸς ἀνδρείαν συντελοῦν χρῶμα μέσον δεῖ τούτων εἶναι. οἱ ξανθοὶ εὔψυχοι· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς λέοντας. οἱ πυρροὶ ἄγαν πανοῦργοι· ἀναφέρεται ἐπὶ τὰς ἀλώπεκας.

Einen verschlagenen Menschen nennt Aristophanes Πυρρίας. Wie die Vorstellung in der antiken Volkslegende gewirkt hat, ist in dem erwähnten Aufsatze gezeigt; hier sei wenigstens an ein Beispiel erinnert, weil in ihm ein echter rotfarbener Unterweltsdämon eine Rolle spielt. Es ist eine Geschichte aus Phlegon [1]). Nach der Schlacht bei Thermopylä, in der Antiochos geschlagen wurde, steht zunächst einer der Gefallenen, Buplagos, wieder auf und verkündet den Römern den Zorn der Götter. Bald darauf wird „der Feldherr Publius“ wahnsinnig und beginnt, Prophezeiungen über Roms Schicksal auszusprechen. Er verlässt sein Zelt und das Lager, erklettert eine Eiche und teilt den Soldaten, die ihm gefolgt sind, mit, dass er bald sterben werde. Plötzlich erscheint ein riesengrosser, rothaariger Wolf. Als Publius ihn wahrnimmt, steigt er vom Baume herab und wird auf der Stelle vor den Augen der Versammlung mit Haut und Haaren verschlungen; nur der Kopf bleibt übrig und fährt zu weissagen fort; der Wolf

---

1) Mirabilia, Keller p. 67 ff.

verschwindet in das Gebirge. Natürlich ist er ein dämonisches Wesen, ausgesandt, um das Opfer zu holen, das für die Sünden der Gemeinde büssen soll[1]). Gewöhnliche Wölfe tragen keinen roten Pelz.

So darf der „Rote“ in griechischer Sage als ein Vertreter des bösen Prinzips gelten. Orestes und Pyrrhos sind ein feindliches Paar, wie Xanthos und Melas und andere, über die Usener das Wesentliche[2]) gesagt hat.

---

1) Publius selbst sagt in seiner Weissagung:

ταῦτά σοι εἴρηκεν νημερτέα Φοῖβος Ἀπόλλων
Πύθιος, ὅς μοι ἐὸν κρατερὸν θεράποντ' ἐπιπέμψας
ἤγαγεν εἰς μακάρων τε δόμους καὶ Περσεφονείης.

Das ist die griechische Vorstellung, die sich mit der griechischen Sprache der Weissagung einstellt. Aber hat Publius seinen römischen Legionären griechisch prophezeit? Im Kerne liegt der Geschichte eine echt italische Fabel zugrunde; das lehrt gerade der Wolf. Er ist auf griechischem Boden dem Lichtgotte heilig, aber in Italien gehört er zur Unterwelt. Es genügt auf eine bekannte etruskische Darstellung des Orkus zu verweisen, wo Hades die Wolfskappe trägt. Bei lateinischen Dichtern treten zu den heulenden Hunden des Hades die Wölfe hinzu. Von dem Höllengespenst, das der Athlet Euthymos zu Temesa in Italien überwand, sah Pausanias ein Bild; als Kleidung war ihm ein Wolfsfell gegeben (Paus. VI 6, 11). Unklar ist, was die Wölfin auf einer von Wünsch besprochenen kretischen Defixion (Rhein. Mus., N. F. 55, 1900, S. 85) bedeutet; nach Lydus de mens. II, 10 kam das Raubtier in Kreta nicht vor. Es könnte also irgend ein dämonisches Wesen gemeint sein.

2) Göttliche Synonyme, Rhein. Mus. LIII, 1898, S. 365 ff. Es ist das lebendige Spiel der Volksphantasie, das alle diese Gegensätze im Streite vorstellt. Viel Symbolismus steckt schwerlich dahinter. Alles Lichte ist zugleich auch gut, alles Finstere böse. Heute noch ist der Teufel schwarz, wie die antiken Höllengeister, die von den Etruskern auch schwarz gemalt worden sind; so bereits in der Petrusapokalypse VI 21 καὶ οἱ κολαζόμενοι ἐκεῖ καὶ οἱ κολάζοντες ἄγγελοι σκοτεινὸν εἶχον χιτῶνα (αυτων C), ἐνδεδυμένοι κατὰ τὸν ἀέρα τοῦ τόπου (entsprechend im Altertum Κὴρ μέλαινα, Ἁρπυῖαι μέλαιναι, die Hekate als κύων μέλαινα (Pariser Zauberbuch, 1432 ff.), Θάνατος μελάμπεπλος, νέκυες μελαμπτέρυγες). Im Mittelalter symbolisiert, wie Xanthos und Melas bei den Alten, der Streit zwischen Christen und Mohren den Kampf zwischen Gut und Böse.

Dass andrerseits Orestes und Apollon nächstverwandte Gestalten sind, wird heute wohl allgemein zugegeben. Die Etymologie des Namens Ὀρέστης, der durchsichtiger ist als sehr viele andere, spricht gleichfalls dafür. Seine Bedeutung ist 'Bergmann'. Die Verehrung der Lichtgötter aber haftet an den Berggipfeln, von denen sie auffahren; darin hat Elias im Orient den Helios abgelöst, und so tragen zahlreiche Höhen Griechenlands heute den Namen des Heiligen zur Erinnerung an den antiken Sonnengott und seinen Kult[1]).

Dass ferner Iphigeneia eine Doppelgängerin der Artemis ist, weiss man lange, und so sind Orestes und Iphigeneia nicht blos genealogisch, sondern auch mythologisch ein Geschwisterpaar. Historische Beziehungen müssen in den Mythos erst später hineingetragen worden sein. Im übrigen

---

[1]) Vgl. C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, S. 23. Ein Grund dafür, dass der Prophet, der auf feurigem Wagen gen Himmel fuhr, und der Gott, der auf feurigem Wagen am Himmel emporfährt, mit einander verwechselt worden sind, ist, wie W. sah, die Ähnlichkeit der Namen. Noch heute erkennen wir den Punkt, an dem die Verwechselung einsetzte. In der Apokalypse der hl. Anastasia, einem byzantinischen Machwerk etwa des 9. Jahrhunderts (Seeberg, Bonwetsch Studien III 2, S. 15) wird Gott und seine nächste Umgebung beschrieben. Vor dem Throne stehen Engel, ἑξαπτέρυγα καὶ χερουβῖμ. Dann heisst es weiter: ἐν μέσῳ δὲ αὐτῶν ἔκειτο τροχός, οὗ τὸ εἶδος αὐτοῦ· πλήρης ὀφθαλμῶν, ἐν μέσῳ δὲ αὐτῶν πῦρ, καθίζον ἔμπροσθεν αὐτοῦ ὡς εἶδος ἀνθρώπου. καὶ λέγει ὁ ἄγγελος· οὗτός ἐστιν ὁ τροχὸς τὸ ἅρμα Ἡλίου, καὶ ὁ ἄνθρωπός ἐστιν Ἠλίας ὁ προφήτης. Stünde diese Erläuterung nicht dabei, so würde man wohl τὸ ἅρμα ἡλίου konjizieren. Der τροχὸς Ἡλίου ist neben dem ἅρμα bereits altgriechische Vorstellung (Aristophanes Thesmoph. 17), er wird auch im Buch Henoch genannt (XIV 18). Nun muss man weiter bedenken, dass das spätere Volksgriechisch die Aspiration aufgab; da fielen die beiden Bezeichnungen von selbst zusammen. Übrigens heisst die Ostspitze Kretas τὸ Σαλμώνιον heute Kap Salomôn; offenbar ist dies eine ähnliche Schiebung. Interessant Pausanias V 1, 9: Ἠλείου δὲ ἦν Αὐγέας, οἱ δὲ ἀποσεμνύνοντες τὰ ἐς αὐτόν, παρατρέψαντες τοῦ Ἠλείου τὸ ὄνομα, Ἡλίου φασὶν Αὐγέαν παῖδα εἶναι. Diese Parallele ist so schlagend, wie man nur wünschen kann; sie zeigt, dass es auf die Aspiration auch schon alten 'Etymologen' überhaupt nicht angekommen ist. Vgl. auch Polites Ὁ Ἥλιος (Athen 1882) S. 49f.

deckt sich sein Inhalt mit dem der Märchen: Entführung eines Mädchens in ein Land jenseits des Wassers, wo Dämonen des Todes regieren, und seine Errettung durch einen kühnen Jüngling sind die wesentlichen Züge. Es fragt sich nur das eine, ob wir von Euripides erwarten dürfen, dass er uns echte und ursprüngliche Sage vorträgt. Wir müssen uns an ihn wenden und seinen Bericht im einzelnen prüfen. Iph. Taur. 939 ff. erzählt er von der Lossprechung des Muttermörders vor dem Areopag; er lässt den Orestes alsdann weiter sagen:

Iphigen. Taur. 965 ff.:

Φοῖβός μ' ἔσωσε μαρτυρῶν, ἴσας δέ μοι
ψήφους διερρύθμιζε Παλλὰς ὠλένῃ·
νικῶν δ' ἀπῆρα φόνια πειρατήρια.
ὅσαι μὲν οὖν ἕζοντο πεισθεῖσαι δίκῃ,
ψῆφον παρ' αὐτὴν ἱερὸν ὡρίσαντ' ἔχειν.
ὅσαι δ' Ἐρινύων οὐκ ἐπείσθησαν νόμῳ,
δρόμοις ἀνιδρύτοισιν ἠλάστρουν μ' ἀεί,
ἕως ἐς ἁγνὸν ἦλθον αὖ Φοίβου πέδον
καὶ πρόσθεν ἀδύτων ἐκταθείς, νῆστις βορᾶς,
ἐπώμοσ' αὐτοῦ βίον ἀπορρήξειν θανών,
εἰ μή με σῴσει Φοῖβος, ὅς μ' ἀπώλεσεν,
ἐντεῦθεν αὐδὴν τρίποδος ἐκ χρυσοῦ λακὼν
Φοῖβός μ' ἔπεμψε δεῦρο, διοπετὲς λαβεῖν
ἄγαλμ' Ἀθηνῶν τ' ἐγκαθιδρῦσαι χθονί.

Euripides sah sich in der Notlage, zu begründen, wie der wahnsinnige, von Furien geplagte Orestes ins Taurerland gelangte. Andererseits hatte er sich mit der areopagitischen Legende auseinanderzusetzen, von der angenommen werden darf, dass sie in Athen allgemein bekannt und geglaubt war. Das Mittel zum Zweck ist ihm die Erfindung, dass nicht alle Erinyen sich mit der Lossprechung des Orestes zufrieden gegeben hätten. Es blieb ihm in der Tat kaum ein anderer Weg, um zwei ursprünglich getrennte Erzählungen in eine engere Verbindung zu bringen. Ist Orest

vom Wahnsinn geheilt worden, als er auf Befehl des Apollon das Kultbild der Artemis nach Athen holte, so hat dieser Ausgang der Geschichte mit der areopagitischen Sage ursprünglich nichts zu schaffen und muss für sich betrachtet werden. Zunächst macht er den Eindruck einer ätiologischen Legende, durch die von dem Dichter Herkunft und Kult der Artemis Tauropolos in Halai begründet wird. Dies hat C. Robert[1]) schön und scharfsinnig dargelegt, und wenn man nach dem Ursprung der einzelnen Motive fragt, so bleibt blos eine Schwierigkeit, nämlich zu erklären, wie es kam, dass Iphigenie in die Geschichte hineinverwickelt wurde. Denn sie gehört in Athen zum Bereich einer zweiten Artemis, der Brauronia. Den Kult in Brauron und den in Halai für einen und denselben anzusehen, wie das Robert konsequent, aber wider das bestimmte Zeugnis des Euripides getan hat, scheint überkühn; hält man beide Göttinnen auseinander, so ergeben sich Schwierigkeiten, welche die Phantasie von E. Bruhn zu überbrücken nicht vermocht hat[2]). Denkbar wäre noch eine andere Möglichkeit der Erklärung durch die Annahme, dass Euripides lakonische Ortsage übernommen und, so gut es ging, den athenischen Verhältnissen angepasst habe. In Sparta gab es ein Bild der Artemis Orthia, von dem nach Pausanias die Sage ging, dass Orestes und Iphigenie es aus dem Taurerlande nach Griechenland gebracht hätten[3]). Der Perieget ist geneigt,

---

[1]) Archäologische Märchen, S. 147 ff.

[2]) Iphigenia auf Tauris, Einleitung S. 3 ff.

[3]) Pausanias III 16, 7 ff. Wichtig ist darauf hinzuweisen, dass lakonische Ortsage die Rückkehr von Orestes und Iphigenie kannte; da kann diese also auch nicht den Opfertod erlitten haben. Denn es ist wahr, dass Pindar die Schlachtung der Iphigenie am Euripos (Pyth. XI 22) erzählt, und dass auch Aischylos davon weiss. Indes liegt doch bei vielen griechischen Sagen die Sache so, dass man aus dem Vorhandensein der einen Version auf das Nichtvorhandensein der anderen nicht schliessen darf. Ausserdem, wenn anders Erörterungen, die am Schlusse dieser Arbeit stehen, stichhaltig sind, so bedeutet die Ent-

die lakonische Sage für echt und die attische für eine Fälschung zu halten. Seine Gründe sind weniger interessant, als eine beiläufig gemachte Bemerkung, dass ausserdem die Kappadoker am Pontos Euxeinos und die Lyder Anspruch erhoben, das echte Bild zu besitzen. Wir kennen aus anderen Quellen noch mehr Gemeinden, die sich dieses Besitzes rühmten. Danach scheint wenigstens der Schluss erlaubt, dass die Legende vom Raube des Götterbildes aus dem Taurerlande besonders bekannt und berühmt gewesen ist; es sieht nicht so aus, als ob sie erst Euripides geschaffen hätte. Aber wir können nun noch weiter gehen. Nach Euripides ist die Tauropolos das Kultbild, nach Pausanias die Brauronia. Merkwürdig ist, was er von ihr weiss. Sie sei eine Beute der Perser geworden, nach Susa gekommen und von Seleukos an die syrischen Laodikeer verschenkt worden. Ist das leere Fabel? [1]) Oder liegt hier nicht vielmehr die Erklärung für die Inkonsequenz des tragischen Dichters, der die Iphigenie als Priesterin der Brauronia behält, aber das Bild der Tauropolos als das von Orest geraubte bezeichnet? Dann wird man anscheinend wie von selbst zu der letzten Folgerung geführt, dass an der Statue zu Brauron die Sage haftete, Orestes und Iphigenie hätten sie aus dem Taurerlande geraubt, dass aber Euripides die Tauropolos unterschob, weil das Bild der anderen Artemis nicht mehr vorhanden war. Ich will nicht durchaus auf der Richtigkeit dieser Erklärung bestehen; unten wird sich noch eine andere Möglichkeit ergeben. Nur soviel scheint mir sicher, dass der Dichter die Spaltung der Motive ver-

---

rückung der Iphigenie durch Artemis nichts anderes als ihren Tod; da treffen also beide Versionen doch zusammen. Wäre das in den Amhurstpapyri erhaltene Scholion zum Artemishymnus des Kallimachos (s. Rhein. Mus. 1902, S. 141 ff.) vollständig erhalten (ἡ δὲ Ἰφιγένεια ἔλαφος steht noch da), so würden wir vielleicht die klarste Antwort auf diese Fragen geben können.

[1]) Vgl. (gegen Robert) Zielinski, Ilbergs Jhb. 1899, S. 172[1].



mieden haben würde, wenn die Legende seine eigene Schöpfung wäre.

Jedenfalls ist auch aus solchen Erwägungen als das Wahrscheinlichere zu folgern, dass die Fabel von der Flucht des Orestes und der Iphigenie aus dem Taurerlande keine Erfindung des Tragikers ist. Und dann fällt es schwer, sie als den natürlichen Abschluss von der anderen Geschichte zu trennen, welche die Entrückung der Iphigenie in jenes Land berichtete. Es hat einiger Umschweife bedurft, um diesen Zusammenhang festzulegen. Die weiteren Folgerungen sind leichter zu ziehen. Besteht die Gleichung Iphigenie = Artemis zu Recht, so kann nicht das Ursprüngliche sein, dass Orestes die Göttin und ihr Bild entführt hat. Vielmehr wäre zu vermuten, dass das Bildnis für die Gottheit untergeschoben wurde, als Iphigenie hinter der helleren Gestalt der Artemis zurücktrat und verschwand.

Freilich beruht diese Annahme auf der Voraussetzung, dass Artemis und Iphigenie ursprünglich eine Person gewesen sind. In diesem Umfange aber trifft die Voraussetzung schwerlich zu. Nennt man beide wesensgleich, so geschieht das doch nur in dem Sinne, dass sie zwei an sich verschiedene Ausdrücke desselben Gottheitsbegriffes sind. Artemis bleibt zuletzt Artemis und Iphigenie Iphigenie. Und dies ist auch der Grund, weshalb noch eine andere Möglichkeit, die letzte Entwicklung des Mythos zu deuten, nicht übersehen werden darf. Es ist denkbar, dass zwei anfangs getrennte Motive — vielleicht erst von Euripides [1]) — mit einander verschmolzen worden sind, dass die Wiedergewinnung der Iphigenie und der Raub des göttlichen Bildes einmal für sich berichtet wurden, und dass beide Geschichten nur darum zusammenfielen, weil sie von demselben Helden erzählt wurden. Der troische Sagen-

---

[1]) **Ohne weiteres würde sich damit die Differenzierung von Tauropolos und Brauronia erklären.**



kreis liefert eine Bestätigung dieser Auffassung. Allerdings ist Bedingung, dass wir da überhaupt mit mythischen Zügen rechnen dürfen. Wer in der Erzählung von Trojas Fall bloss und ausschliesslich historische Beziehungen sucht, wird die Parallele ablehnen. Es genügt, das Wesentliche kurz zu bezeichnen. Helena, die schönste aller Frauen, ursprünglich aber eine Lichtgottheit wie Artemis und Iphigeneia, wird entführt und in Troja gefangen gehalten, ihr Gemahl und die ihm verbündeten Helden folgen über das Meer und gewinnen nach langwierigem Kampfe die Geraubte zurück: Motiv der Entführung einer königlichen Frau und ihrer Befreiung[1]). Daneben geht ein zweites. In Troja wird auch das vom Himmel gefallene Palladion, der Stadthort, verwahrt und schliesslich vom Feinde durch List erbeutet; dieser Zug ist parallel den Heraklesmythen, deren Kern die Gewinnung eines himmlischen Schatzes ist[2]). Er ist uns schon im Märchen begegnet. Beide Motive sind im Epos mit einander verschmolzen worden. Ist es überkühn, zu vermuten, dass in der Geschichte von Orestes, Iphigenie und dem Bilde eine ähnliche Verschmelzung stattgefunden hat?

Auch Zielinski[3]) ist für Echtheit und hohes Alter der Legende eingetreten. Er hat dann weiter auf die Verwandtschaft des Orestes mit Apollon hingewiesen und an die Sage erinnert, nach der dieser sich durch achtjährige Knechtschaft in der „Hölle“ entsühnen musste, als er den pythischen Drachen erschlagen hatte. Die Sühnefahrt des Orestes sei dazu eine Art von Doublette. Ursprünglich habe er um das Bild dienen müssen. Das Bild sei aber Artemis selbst, die in die Unterwelt entrückt und von dort

---

[1]) **Doublette dazu: Entführung der Helena durch Theseus und ihre Rückgewinnung durch die Dioskuren. Theseus ist in argivischer Sage ein böser Gesell. Vgl. Gruppe Gr. Mythologie S. 589.**

[2]) **Siehe oben S. 42 ff.**

[3]) **(Ilbergs) Neue Jahrbücher für Philologie 1899, S. 165[1].**

zu befreien war; das älteste Vorbild der Sage sei der assyrische Mythos von Nergal, der zur Hölle niedergefahrenen und aus der Hölle zu befreienden Mondgöttin. Man wird gegen diese zweifellos scharfsinnigen Combinationen ohne weiteres einwenden, dass sich der Mythos von Apolls Knechtschaft nicht ohne Zwang vergleichen lässt. Motive, die hier wesentlich sind, sind dort überhaupt nicht vorhanden und umgekehrt. Das ist eine schwache Stelle in Zielinskis Schlüssen. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass erst Euripides die Entsühnung des Orestes an den Raub des taurischen Bildes geknüpft hat, und daher die Apollsage überhaupt nicht zum Vergleich herangezogen werden darf. Der Dichter brauchte für die Bühnenwirkung den von den Furien geplagten, wahnsinnigen Helden; wie äusserlich er dabei an die areopagitische Legende angeknüpft hat, ist bereits oben hervorgehoben worden. Andererseits, wenn die Sage erzählte, dass Iphigenie, die Lichtgöttin, in ein überseeisches Land entrückt ward, wo alle Ankömmlinge dem Tode verfielen, und dass ihr Bruder Orestes sie von dort befreite, so hat Zielinski meines Erachtens recht getan, die Sage von Nergals Entrückung und Erlösung als Analogon heranzuziehen. Die Mythen, von denen wir ausgegangen sind, erzählen eine ähnliche Geschichte; auch sie lehren uns die Fahrt des Orestes ins Taurerland als Hadesfahrt zu verstehen.



Wir wollen uns nach weiterem Material umschauen, das die aufgeworfene Frage zu klären imstande ist. Wer der Betrachtung aufmerksam gefolgt ist, wird bereits festgestellt haben, dass es im wesentlichen zwei Motive sind, mit denen alle vorgeführten Sagen und Märchen arbeiten. Der Held zieht ins Jenseits, entweder um eine geraubte

Frau zu befreien[1]) oder um einen Schatz zu gewinnen, der dem Herrn des Landes rechtmässig gehört. Bald besteht er in einer Rinderherde[2]), bald in einer wunderbaren Harfe, bald sind es goldene Äpfel, bald die Rosse des Königs und dergleichen mehr. Die beiden, von uns geschiedenen Motive erscheinen auch wohl verbunden neben einander. Zweifach ist ferner die Auffassung vom Jenseits. Das eine Mal ist es eine Stätte des Grauens, wo Mächte des Todes regieren, das andere Mal ist es von paradiesischer Schönheit, das alte Land des Lichtes und seiner Götter. Nun

---

[1]) Entführung einer Frau ins Jenseits und ihre Wiedergewinnung ist auch das Thema eines isländischen Märchens, auf das bereits früher (S. 37 f.) hingewiesen wurde. In ihm wird erzählt, wie eine Königin, von einer Riesin überfallen und ihrem Gemahl und Kinde entrissen, in einem steinernen Boot über das Meer zu einem dunklen Lande, der 'Unterwelt', fährt; dort fällt sie in die Hände des dreiköpfigen Beherrschers, der sie sofort zum Weibe begehrt. Da die Königin sich weigert, wird sie in ein einsames Haus gesperrt, endlich verspricht sie nachzugeben unter der Bedingung, dass ihr erlaubt werde, an drei aufeinanderfolgenden Tagen ihren oberirdischen Sohn zu sehen. Da legt der Riese ihr einen eisernen Ring um den Leib und befestigt das andere Ende der Kette, die sich daran befand, an seinem Körper. Heimlich steigt die Königin zur Oberwelt, aber ihr Gemahl, dem die Sache hinterbracht wird, ist beim dritten Mal zur Stelle und trennt die Kette mit einem kräftigen Schwerthieb auseinander; die Frau ist frei, während der Riese, zusammenstürzend, sich den Kopf zerschlägt. Die Erzählung verdient Beachtung, weil sie von dem oben entwickelten normalen Schema durchaus abweicht. Alles ist in ihr originell gestaltet. Die Geraubte selbst ist es, die eine wunderbare Fahrt in die Unterwelt macht. Ihre Befreiung wird dadurch möglich, dass sie die Erlaubnis zu gelegentlicher Rückkehr an die Oberwelt erhält; hier ist der Anklang an den griechischen Proserpina-Mythos zu beachten, dem ja auch eine Entführungsgeschichte zugrunde liegt. Der dreiköpfige Riese erinnert durchaus an Geryones.

[2]) Eine einfache Anwendung dieses Motivs liegt noch vor in der Erzählung vom Rinderraub des Hermes, wozu Usener, der Stoff des griechischen Epos, S. 30, zu vergleichen ist. Auf die Höhle, in der die Rinder geborgen wurden, werden wir noch zurückkommen.



giebt es eine Reihe von Mythen, in denen der erstrebte Schatz die königliche Prinzessin in eigener Person ist. Da wird die Ausreise zur Brautfahrt; sie führt in wunderbarer Weise weit über das Meer. Der Freier gewinnt das Mädchen nicht eher, als bis er schwere, ihm gestellte Aufgaben glücklich gelöst hat. Ein Märchen aus Pommern[1]) erzählt von einem Jünglinge, der bis zum Lande der Sonne vordrang und nach Überwindung vieler Schwierigkeiten die Sonnenjungfrau zur Gemahlin gewann. Hier schimmert das alte, mythische Motiv noch sehr deutlich durch.

Typisch ist weiterhin ein isländisches Märchen[2]) von „Hans, dem Häuslersohn". Der Kern auch dieser Erzählung ist eine Brautfahrt; das Schiff, in dem der Held über das Meer fährt, kann nach Belieben gross und wieder so klein gemacht werden, dass es in eine Tasche geht, und besitzt ausserdem die Eigenschaft, ebenso gut gegen den Wind, wie mit ihm zu segeln. Hans erhält die Aufgabe, die drei kostbarsten Kleinodien des Reiches, die von einer Riesin geraubt worden waren, zurückzugewinnen; er löst sie mit Hilfe der Wundergeschenke eines Zwerges, dessen Dankbarkeit er sich verpflichtet hatte, und gewinnt die Braut. Märchen von dieser Art giebt es noch viele; darunter ist ein finnisches mit Rücksicht auf griechischen Mythos von besonderer Wichtigkeit. Es erzählt die Brautwerbung des Schmiedes Ilmarinen[3]).

„Der Schmied Ilmarinen, der unsterbliche Meister, arbeitete in seiner Schmiede, tat das Eisen in die Esse und bewegte den Blasebalg. Da trat ein Weiblein an die Schwelle der Schmiede — klein war das Weiblein, so klein sie war, gross war das Weiblein, so gross sie war — das sagte: „Ei, Schmied Ilmarinen, wüsstest du die Kunde, die ich

---

1) Vgl. Usener, Rhein. Mus. 1901, S. 492.
2) Poestion N. XXXII, S. 266 ff.
3) Emmy Schreck, Finnische Märchen, S. 3 ff.

dir bringe, du tätest nicht das Eisen in die Esse!" Darauf antwortete der Schmied Ilmarinen: „Kleines Weiblein, du winziges, grosses Weiblein, du riesiges! bringst du mir gute Kunde, dann gebe ich dir auch gute Gabe; lautet deine Nachricht schlecht, dann stosse ich dir dies glühende Eisen in die Kehle!" — „Dies ist, was ich dir zu sagen habe", erwiderte das Weib, „es sind zwei Freier hinausgefahren, die um des Teufelkönigs Tochter, die blendend weisse, schöne Katrina, werben wollen. Im Nachen sind sie hinausgerudert." Es wird nun weiter erzählt, wie der Schmied sich gleichfalls entschliesst, um Katrina zu werben, wie er sich rüstet und in den „bunten Schlitten" steigt, an den ein drei Sommer altes Fohlen mit eisernem Zaum, kupfernem Geschirr und stählernen Zügeln geschirrt ist; sausend fährt er über das offene Meer; dabei ward des Pferdes Huf nicht nass, noch zog der Schlitten eine Spur. „Er mochte wohl eine Weile gefahren sein, da holte er die beiden Ruderer ein, von denen ihm das Weib gesagt hatte, und zog mit ihnen des Weges dahin. Jenseits des Meeres schaute des Teufelkönigs Töchterlein, die blendend weisse, schöne Katrina, aus dem dritten Stock des Schlosses auf das Meer hinaus. Sie erblickte die Reisenden und sagte zu ihrem Vater: „O mein Väterchen, es kommen drei Freier herangezogen; zwei rudern im Nachen, der dritte fährt im Schlitten." Bald kamen die drei Reisenden in des Teufels Schlosse an, wo sie vom König mit Ehren empfangen und aufs beste bewirtet wurden. Nachdem sie gegessen und getrunken, taten die Männer ihr Begehren kund und sagten, sich tief vor dem Könige verbeugend: „Wir kommen, lieber König, als Bewerber um die schöne Katrina." Der König gab ihnen gleich Preisarbeiten auf und fragte zuerst: „Wer von euch, ihr Männer, übernimmt es, mein Schlangenfeld mit ungestiefelten Beinen, nackten Füssen und mit unbedeckter Haut zu pflügen?" „Siehe, ich will dein Feld pflügen", antwortete Ilmarinen, der

Schmied, mutig; aber die beiden anderen wagten sich nicht an solch eine Arbeit, verbeugten sich vor dem Könige und zogen ihres Weges.“ Ilmarinen vollführt den Auftrag, er zaubert ferner, wie ihm geheissen wird, einen Teich auf die Tenne des Königs und erhält dann einen dritten Befehl, der besonders merkwürdig ist. Er soll der schönen Katrina vom Meeresstrande den schweren Kasten bringen, der schon seit undenklichen Zeiten dort verborgen liegt. Er ist im Besitz des Ukko Untamo. „Der Schmied begab sich in das Schloss des Untamo und schaute durchs Fenster hinein. Siehe, da schlief der greise Untamo, zu einem Knäuel zusammengeballt, Kopf und Füsse an der Türschwelle. Der Schmied schlich sich leise hinein, sprang mit einem Satz mitten in die Stube und rief laut: „Gieb mir, Ukko Untamo, den Kasten mit der Morgengabe der schönen Katrina heraus.“ Darauf antwortete der alte Untamo: „Kannst du dich auf meiner Zunge halten und darauf hüpfen und springen, so bekommst du die Morgengabe sofort.“ Der Schmied besann sich nicht weiter, sondern sprang behende auf Untamos Zunge und fing an, darauf zu hüpfen. Aber in demselben Augenblicke öffnete Ukko Untamo die Kinnlade so weit, dass sein Mund anderthalb Ellen im Umfange mass und die Zähne ellenlang hervorstaken; ohne ihn zu zerbeissen, schlang er Ilmarinen, den Schmied, in seinen Magen hinunter. Der Schmied verlor auch jetzt nicht den Mut, sondern zog seine Kleider aus: das Hemd benutzte er als Schmiede, aus den Hosen machte er einen Blasebalg; das linke Knie gebrauchte er als Amboss, die linke Hand als Zange, die rechte Faust als Hammer, und nun fing er an, in Untamos Magen zu schmieden und zu hämmern. Von seinem Hemde nahm er die kupferne Brustschnalle ab und schmiedete daraus einen Vogel, dem er eiserne Krallen und einen stählernen Schnabel machte. Als er damit fertig war, sang er sein Zauberlied; da brachte er sogleich Leben in das Herz des Vogels, dem er dann

einen Schwung gab, dass er in Untamos Magen herumflog. Wie der Vogel so hin und her flatterte, zerriss er mit seinen scharfen Krallen die Gedärme in Untamos Leibe und stiess ihm mit seinem stählernen Schnabel ein grosses Loch in die Seite. Ukko Untamo geriet darüber in so fürchterliche Todesangst, dass er in seiner Qual dem Schmiede zurief: „Wenn du aufhörst, meinen Leib zu zerreissen, Schmied Ilmarinen, sollst du sofort die Morgengabe der schönen Katrina erhalten. Geh hin zum Meeresstrande; wo du die drei Jungfrauen sitzen siehst, da liegt der Kasten im Sande vergraben.“ Als der Schmied Ilmarinen dieses vernahm, schlüpfte er durch das Loch, welches der Vogel durchgestossen, und sprang aus der Stube auf den Hof und dem Meeresstrande zu. Da sah er die drei Jungfrauen sitzen und rief ihnen zu: „Ihr lieben Mägdelein, gebt mir der schönen Katrina Morgengabe heraus; der alte Untamo hat sie mir bereits zugesagt.“ Er bekommt den Kasten; der König freut sich, seinen Schatz wiedererlangt zu haben, und giebt dem Schmied seine Tochter. Die Heimfahrt, gleichfalls mit mannigfaltigen Abenteuern verknüpft, kann übergangen werden.

In der Vorrede[1]) zu der Schreckschen Sammlung hat G. Meyer bemerkt, dass zwischen dem Märchen von der Brautfahrt des Schmieds Ilmarinen und dem russischen Kalevala-Epos engere Beziehungen bestehen. Auch hier drei Freier; die Vorbereitungen zur Brautfahrt werden in der 18. Rune genau entsprechend geschildert; in der 19. bekommt der Freier drei Aufgaben, von denen die erste, das Umpflügen des Schlangenfeldes, dem Epos und dem Märchen gemeinsam ist. „Die beiden anderen Aufgaben stimmen nicht überein; doch lässt sich für die dritte, wo Ukko Untamo Ilmarinen verschluckt und dieser in seinem Magen sich eine Schmiede einrichtet, an die 17. Rune des

---

[1]) S. XXVII.

Kalevala anknüpfen, wo Väinämöinen von Vipunen verschluckt wird und ihn durch Hämmern und Schmieden in seinem Leibe so lange quält, bis er ihm seine ganze Weis-



Monumenti dell' Inst. II. T. XXXV.

heit vorsingt.“ In diesem Falle ist, wie sich gleich zeigen wird, die Märchenversion ursprünglicher als die des Epos. Andrerseits erzählt das Epos, wo es vom Pflügen des Schlangenfeldes handelt, dass die Jungfrau dem Helden

mit ihrem Rate beigestanden habe, und G. Meyer hat nicht unterlassen, diese schlagende Analogie zur Iasonsage hervorzuheben. Indes weit merkwürdiger ist die Übereinstimmung in der dritten Aufgabe des Märchens. Nicht durch literarische, aber wohl durch bildliche Überlieferung ist uns eine Form der Argonautensage erhalten, nach der Iason nicht mit leichter Mühe das goldene Vliess, dem im Märchen der Schatz des Königs entspricht, erbeutet, sondern zunächst von dem Drachen verschluckt wird. Erst mit Hilfe der Erzählung von Ilmarinen wird es uns möglich, diese Überlieferung richtig zu deuten. Eine attische Vase aus Caere (s. S. 66) zeigt links die Darstellung eines geschuppten Drachen, aus dessen gewaltigem Maule ein Mann heraushängt, der durch die Beischrift Iason bestimmt ist. Kopf und Hände sind schlaff nach unten gerichtet; offenbar ist der Akt des Wiederausspeiens festgehalten. Man muss doch annehmen, dass der Vasenmaler einen Helden, der von einem Drachen verschlungen wird, nicht als ganz passiv dargestellt haben würde; aber von einer abwehrenden Bewegung der Glieder ist keine Spur vorhanden. Rechts steht Athene; es scheint, dass der Verschluckte nach griechischer Version durch das wunderbare Eingreifen der Göttin ans Tageslicht zurückbefördert worden ist[1]). Über

[1]) Von allen Anwendungen dieses Motivs ist die berühmteste die biblische in der Geschichte des Propheten Jonas, den ein Walfisch verschluckt und wieder ausspeit. Eine ähnliche, ächt griechische Legende hat bekanntlich Lukianos in den Wahren Geschichten (I 94 ff.) travestiert; da muss eine ganze Schiffbesatzung eine zeitlang im Bauche eines Riesenfisches leben, und sie tut dies recht behaglich. Man ist frappiert, unter den Sagen Livlands eine zu finden, die geradezu die Grundlage dieser Erzählung bilden könnte (Fr. Bienemann, Livländisches Sagenbuch S. 2): „Einst sah man in der Ostsee einen Riesenfisch, dessen Flossen wie ein Wald aus dem Wasser emporragten und der so gross war, dass man das Ende seines Schweifes gar nicht erblicken konnte. Dieses Ungeheuer hatte auch ein Junges bei sich, das schon bis zur Mündung der Düna gekommen war, zum Glück aber nicht weiter, denn sonst würde



die weitere Entwicklung des Abenteuers lässt sich nur vermuten, dass es ähnlich zugegangen sein muss, wie in dem finnischen Märchen; vielleicht also gehört in diesen Zusammenhang eine alte Tradition der griechischen Sage, wonach nicht der Drache, sondern Artemis die eigentliche Hüterin des Schatzes war, gleichwie im Ilmarinenmärchen die drei Jungfrauen, an die der Schmied von Ukko Untamo verwiesen wird. Wie dem auch sein mag, ausser allem Zweifel steht die Übereinstimmung wichtiger Züge, als da sind wunderbare Fahrt über das Meer zum Schlosse eines Königs, Werbung um dessen Tochter, Erfüllung entsprechender Aufgaben seitens des Freiers. So dürfen wir die Argonautensage und das Märchen von der Brautfahrt des Schmieds Ilmarinen in engere Beziehung zu einander setzen.

Riga durch Wasserfluten zerstört worden sein. Viele Tage blieb der Riesenfisch in der Ostsee und verbreitete überall grossen Schrecken; da beschloss man ihn zu töten, zu welchem Zweck man eine ganze Kriegsflotte ausrüstete. Doch bevor diese auslief, erklärte ein alter Kriegsmann: „Rühret den Fisch nicht an; er wird mit dem Schweife um sich schlagen, die Krieger töten, die Wasser des Meeres aufwiegeln, und eine zweite Sintflut wird die Welt verderben“. Erschreckt durch die Worte des seekundigen Alten, beschloss man, das Ungeheuer in Ruhe zu lassen. Gleichsam als Dank für diese Koulanz gegen seine Person beschloss der Fisch, aus der Ostsee zu weichen, verschluckte aber beim Fortschwimmen einen Fischer samt seinem Boote. Der Fischer kam lebend im Magen des Ungeheuers an, doch es war hier sehr dunkel und es hungerte ihn sehr. Da nahm er Holz aus seinem Boote, ein Messer und Feuerstein aus seiner Tasche, zündete ein loderndes Feuer an und begann Fleisch- und Speckstücke aus den Seiten des Fisches auszuschneiden, dieselben zu braten und zu essen. Doch das Ungeheuer, gequält von Schmerzen, spie den Fischer mit dem Boote aus, und wohlbehalten konnte dieser zu den Seinigen zurückkehren. Das Riesentier aber verschwand für immer aus der Ostsee.“

Noch nicht gedeutet ist eine mittelalterliche Malerei im Kapitelsaal der alten Abtei Brauweiler (Aus'm Weerth, Wandmalereien in den Rheinlanden, Lpzg. 1880, Tafel V). In der Mitte steht Christus, nach rechts und links zwei Frauen die Hände reichend, die von beschuppten Drachen ausgespieen werden.

Die eine Geschichte kann uns Hilfe leisten, den mythischen Hintergrund der anderen aufzuklären. Es ist wichtig, festzustellen, dass im Märchen als Vater des umworbenen Mädchens der Teufelskönig genannt wird. Nicht unbedingt braucht das der Fürst der Schatten, der alte Herr des Orcus, zu sein, zumal keine sonstigen Anzeichen für diese Annahme sprechen. Zudem finden wir beispielsweise in den Sagen der Litauer und Żamaiten, seit dort das Christentum sich befestigte, die alten Götter überhaupt einfach zu Teufeln degradiert; ähnliche Vorgänge haben im Glauben anderer Völker stattgefunden; sie mögen auch die finnischen Mythen beeinflusst haben. Also lässt sich nur soviel mit Sicherheit behaupten, dass der Teufelskönig ein ehemaliger Gott sein muss. Und in der griechischen Sage trägt die Königstochter Medea deutliche Spuren göttlichen Ursprungs und Wesens. Nicht überall ist sie die furchtbare Zauberin, die jedem, der ihr nahe kommt, Verderben und Tod bringt. In anderen Sagen sind ihrem Wesen freundlichere Züge aufgeprägt, und namentlich eines ist der Beachtung wert: sie ist des Helios Enkelin. Fern im Osten, von wo das Licht stammt, liegt ihre Heimat. Keine Gottheit steht ihr dem Wesen nach näher als Artemis, die ja auch nicht blos das Leben schirmt, sondern zugleich die Macht besitzt, den Tod zu spenden. Danach hat man über die Ausfahrt des Helden Iason zu entscheiden. So gut wie die Reise des Schmieds Ilmarinen geht sie ins Jenseits, das alte Reich der Götter [1]). Und noch eine andere Vermutung, welche die Argonautensage betrifft [2]), findet jetzt eine Bestätigung: nicht das goldene Vliess, sondern die Gewinnung der Braut ist das erste Motiv, das den Iason nach Kolchis geführt

[1]) Von anderen Gesichtspunkten ausgehend, ist bereits H. D. Müller (Mythologie der griechischen Stämme [1869] II 328 ff.) zu einer ähnlichen Auffassung des Mythos gelangt. Αἶα, das Land des Aietes, ist nach ihm die Unterwelt, aus der Iason sich und seine Braut befreit.

[2]) Vgl. v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen, S. 122.



haben muss; erst später haben sich die Dinge verschoben, ist der Goldschatz in den Vordergrund des Interesses getreten. Die gewonnenen Ergebnisse sind nicht ohne Wert; denn sie bestätigen durchaus, dass alle historischen und örtlichen Beziehungen der Argonautensage spätere Zutat sein müssen.

In der Form der Iasonsage, die uns heute vorliegt, sind zwei einfache Motive in einander verwebt, das eine die Erlangung eines goldnen Schatzes, den in diesem Falle das Widderfell vorstellt, das andere die Gewinnung des Mädchens. Solch eine Verwickelung ist uns nichts neues mehr. Am nächsten kommt der Iasonlegende in diesem Punkte wohl das russische Märchen vom Prinzen Astrach [1]). Wir müssen die Tatsache vor Augen behalten, um weiter ein Stück der attischen Theseussage zu verstehen.

Wie Iason, so fährt Theseus übers Meer, um ein grosses Heldenstück zu vollbringen: die Befreiung Athens von unwürdigem Tribut, einem Opfer von sieben Jünglingen und sieben Jungfrauen, das jährlich nach Kreta ging. Auf der Insel angelangt, weist er sich dem Minos als Sohn des Poseidon aus, indem er den Vater tief unten im Meere aufsucht; er gewinnt die Liebe der schönen Königstochter Ariadne und überwältigt mit ihrer Hilfe das menschenfressende Ungeheuer, das im Labyrinthe haust. Heimlich flieht er dann nachts mit der Jungfrau, aber es ist ihm nicht bestimmt, sie als Weib nach Athen zu führen. Auf Naxos wird sie ihm von Dionysos geraubt [2]). Führt man diese Erzählung auf ihre einfachen und allgemeinen Grund-

---

1) Siehe oben S. 45.

2) Es giebt eine doppelte Version; nach der einen verlässt Theseus das Mädchen, nach der anderen raubt es Dionysos: vgl. Gruppe, Gr. Mythologie, S. 604 Anm. 9. Nach Apollod., cp. I, 9 bringt der Gott Ariadne nach Lemnos. Dass die zweite Version die ältere ist, geht aus der Trauer hervor, die Theseus über den Verlust empfindet; daher vergisst er das Segelsignal.

züge zurück, so zeigt es sich, dass sie sich ähnlich wie die Argonautensage aufbaut. In beiden wird den Helden eine Aufgabe gestellt, die sie über das Meer führt; sie gewinnen die Liebe einer Königstochter und vollbringen mit deren Beistand alles, was ihnen zu leisten auferlegt wird. Sie entfliehen heimlich mit dem Mädchen; der eine täuscht den Verfolger, dem anderen wird die Beute wieder abgejagt [1]). Solch eine kleine Schlussvariation ist nicht entscheidend. Auch Ilmarinen, der Schmied, verliert seine Katrin auf der Heimreise, und dem Orpheus entgeht die Eurydike. Dass die Geschichten typisch verwandt sind, unterliegt keinem Zweifel. Aber Kreta war noch in historischer Zeit für den Griechen eine Insel der Seeligen [2]); ausserdem redet verständlich der Tribut von sieben Knaben und sieben Mädchen, den Athen jährlich dorthin entrichten muss. Der Zug ins Labyrinth und die Überwindung des Minotauros ist sogar eine echte Höllenfahrt, wie nachher deutlicher werden wird. Eine richtige Märchengeschichte ist dieses Abenteuer des Theseus, und sein mythischer Hintergrund nach allem Gesagten nicht mehr unklar.

Auch in anderen Landschaften [3]) Griechenlands hat man erzählt, wie Theseus den Minotauros bezwang. Hier musste ein Motiv wegfallen, das der athenischen Sage eigentümlich ist, die Ablösung des auferlegten Tributs. Von

---

[1]) Dass der Schatzräuber verfolgt wird, dass er bei der Heimreise mannigfache Gefahren zu überwinden hat, ist ein Zug, der für die meisten Geschichten dieser Art charakteristisch ist. Besonders breit ist er auch in dem Ilmarinenmärchen ausgesponnen. Eine besondere Gruppe bilden hier die Märchen, in denen drei Brüder nach dem Abenteuer ausziehen; da ist der Schluss gewöhnlich, dass die beiden älteren sich gegen den glücklichen jüngsten verschwören, ihm die Beute abnehmen und ihn selbst in allerlei Ungemach stürzen, aus dem er zuletzt doch heil hervorgeht. Ein typisches Beispiel ist das unten angeführte albanische Märchen vom Goldapfelbaum und der Höllenfahrt.

[2]) Usener, Sintflutsagen, S. 199 ff.

[3]) Gruppe, Gr. Mythologie, S. 585, 587 ff.

der Geschichte blieb nichts übrig, als eine Brautfahrt übers Meer in das Land eines Gottkönigs; das Mädchen wird gewonnen, nachdem die auferlegten Leistungen vollbracht sind. Auch dies eine typische Märchenerzählung. Nichts ist verfehlter, als in der Sage vom Minotauros ursprüngliche historische Beziehungen zu suchen.

Wir kommen schliesslich zu einer kurzen Zusammenfassung. Die Untersuchung ging darauf aus, eine Reihe von griechischen Sagen auf eine einfache Urform zurückzuführen, für die sich noch heute in Sage und Märchen Belege erhalten haben. Die verschiedenartigen örtlichen und historischen Beziehungen, der Wechsel der Persönlichkeiten, das mannigfache Beiwerk anderer Art haben eine bewunderungswürdige Variation in eine Geschichte hineingebracht, deren Grundzüge sehr einfach sind. Den Typus selbst kann man als den der „Jenseitsfahrten“ bezeichnen. Eine Vorstellung hat sich in ihnen treu erhalten, nämlich die, dass das Land der Götter und der Toten [1]) am westlichen oder östlichen Ende der Erde, meist jenseits des Ozeans, liegt. Wir gewinnen damit ein wertvolles Ergebnis auch für die Beobachtungen, von denen wir ausgingen. Hat es sich gezeigt, dass der griechische Mythos in vielen Fällen das Jenseits fern über dem Wasser suchte, so ist das ein Beweis für das Alter und die Verbreitung des Glaubens an ein Totenreich auf Erden.

---

[1]) Elysium und Hades, wenn man es mit anderen Worten nennen will.

VI.

In der Anschauung, die sie sich von diesem Reiche bildeten, sind indes die Griechen nicht konsequent gewesen. Es ist nicht immer eine Insel jenseits des Okeanos. Man fand es auch auf hohen Bergen wieder oder im tiefen Meere; beide Vorstellungen verbindet bereits die homerische Helena, indem sie ausruft: Hätte mich doch gleich am Tage meiner Geburt eine böse Windsbraut fortgetragen

εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης [1]).

Dasselbe Ende wünscht sich Hermione bei Euripides:

ποῦ δ' ἐκ πέτρας ἀερθῶ
κατὰ πόντον ἢ καθ' ὕλαν ὀρέων,
ἵνα θανοῦσα νερτέροισι μέλω [2]).

In das Gebirge entfernte sich nach dem Glauben der Herakleoten Endymion, als er starb [3]).

Aus dem Meere kommt der Tod und holt den greisen Odysseus:

θάνατος δέ τοι ἐξ ἁλὸς αὐτῷ
ἀβληχρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνῃ
γήρᾳ ὕπο λιπαρῷ ἀρήμενον [4]).

Ein Eingang in das Totenreich des Meeres ist die Charybdis.

Die Vorstellung vom Meere als Hades hat ihren gewaltigsten Ausdruck in der Dichtung eines anderen Volkes

---

[1]) Il. Z 347. Vgl. Usener, Rhein. Mus. 55, S. 294.
[2]) Androm. 848 f. Vgl. Usener a. O. S. 293 f.
[3]) Pausanias V 1, 5.
[4]) Od. XI 134 ff.

gefunden, in der angelsächsischen Beowulfsage. Aber die grausigen Ungetüme, welche in diesem unterseeischen Kreise die Herren sind, haben ihr Gegenstück auf griechischem Boden; nicht weniger fürchterlich als „Grendel“ ist die Skylla. Ihre Hundegestalt hat moderne Gelehrte veranlasst, sie in den Bereich der Unterweltsdämonen zu ziehen[1]), in dem sie bei Vergil tatsächlich erscheint; aber die Auskunft, dass sie aus der Hölle ins Meer verpflanzt worden sei, stellt doch alle Historie auf den Kopf. Das Umgekehrte wird richtig sein, sowie es zur Überlieferung des Altertums stimmt. Skylla kam erst in den Hades, nachdem das Meer seine Schrecken verloren hatte.

Wir kennen weiterhin eine ganze Reihe von griechischen Sagen, in denen der Tod als Sturz ins Meer dargestellt wird. Ein unfreiwilliger Sturz ist es meist, durch das Eingreifen des Dionysos oder Lykurgos oder sonst eines dämonischen Wesens veranlasst. Später ward der Sprung vom „leukadischen Felsen“ zur Redensart. Heisst dies, dass die Seele ins Meer stürzt, um vom Totenfährmann oder von Delphinen aufgenommen und in das Land der Seeligen überführt zu werden? Soviel ich weiss, giebt antike Überlieferung keinen Anhalt für solch eine Auslegung. Also verdient eine andere Auffassung in betracht gezogen zu werden, weil sie zum mindesten einfacher und natürlicher ist. Ich nehme ein besonders bezeichnendes Beispiel heraus. Theseus ist der Sohn Poseidons; er findet seinen Tod auf Skyros, indem er von einem Felsen ins Meer springt. Bedeutet diese Darstellung etwas anderes, als dass der Sohn einging zu seinem Vater, dem Meerkönig? Ino schwingt sich flüchtend ins Meer hinab und wird zur Gottheit erhoben. Es will mir scheinen, als ob diese Sage ein uralter Beleg für den später so stark hervortretenden[2]) Glauben

---

[1]) Vgl. Gruppe, Gr. Mythologie, S. 408.

[2]) Und, wie man zusetzen darf, in der Form des Animismus sicher ursprünglichen Glauben. Richtig urteilt darüber Schröder a. O. S. 61.

sei, dass der Tote, indem er zu den Göttern eingeht, selbst zum Gotte wird. Aber deutlicher noch als diese Mythen redet der von Skiron, der auf hohem Felsen den Vorüberwandernden auflauerte und sie mit den Füssen ins Meer stiess. Eine Schildkröte frass die Leichen. Das tut ja auch der Kerberos. Ist er das Symbol der Menschen verschlingenden Erdtiefe, so die Schildkröte das Symbol des Wasserschlundes, der sein Opfer nicht wiedergiebt. Es ist kein Zweifel, dass das Meer hier als Hades gedacht ist. In besonderem Sinne ist dieser Glaube auch geblieben. Es ist eine weitverbreitete Volksanschauung, dass die Wassergeister die Seelen der Ertrunkenen bei sich behalten; selbst die kanonische Johannesapokalypse hat sich von ihr nicht freigemacht. „Und es gab das Meer die Toten, die in ihm, und der Tod und der Hades gaben ihre Toten", heisst es dort [1]), offenbar unter dem Einfluss des Gedankens, dass Ertrunkene im Wasser festgehalten werden und nicht in den Hades gelangen. Dies muss auch im alten Griechenland geglaubt worden sein; daher die Pflicht, die Leichen der im Wasser Verunglückten zu bergen, eine Pflicht, über deren Erfüllung man mit besonderem Eifer wachte, deren Vernachlässigung die athenischen Feldherrn nach der Arginusenschlacht mit dem Tode büssten [2]). Wahrscheinlich stammt aus dieser Quelle der Glaube an die Nymphen als Todesdämonen [3]).

Ein Totenreich, auf der Erde lokalisiert, erscheint ferner in einer Reihe von Mythen, die den Todesgott als Jäger über die Lande fahrend vorstellen. Bakchos mit seinem Schwarm, der im Bergwalde tost und den Pentheus

---

[1]) Apok. XX, 13.

[2]) Es muss als besonderes Unglück gegolten haben, in den Händen der Wassergeister zu bleiben; sonst lässt sich solche Strenge doch nicht erklären.

[3]) S. das letzte Kapitel.

zerreisst; der θίασος der Eumeniden, die ihr Opfer über die Erde hetzen; Hekate mit ihren jagenden Hunden; Artemis, die mit ihrer Gefolgschaft über die Berge fährt; das alles sind einander nahe verwandte Gestalten[1]). Aktaion wurde zerrissen[2]), weil er die Göttin im Bade geschaut hatte; man wird passend germanischen Glauben vergleichen, nach dem der Anblick des wilden Jägers den Tod bringt.

Eigentümlich ist eine Vorstellung der deutschen Mythologie, nach der die Toten im Wagen hoch über der Erde dahingefahren werden[3]). Auch die Wenden wissen von dem Nachtfuhrmann, der von dem Nachtjäger unterschieden wird. Klopft er an die Tür eines Hauses, so muss drei Tage nachher ein Einwohner sterben[4]). In merkwürdiger Übereinstimmung schildern Bildwerke der römischen Kaiserzeit, wie Tote zu Wagen ins Jenseits fahren. In Etrurien muss das alter Glaube gewesen sein; Spuren desselben lassen sich ausserdem in Cypern und Kleinasien nachweisen[5]). Vielleicht gewinnen wir damit die Handhabe

---

[1]) Vgl. K. Dilthey, Archäol. Ztg. 1874, S. 82 ff. Gruppe, Griech. Mythologie, S. 406. Usener, Rhein. Mus. 55, S. 294.

[2]) Ähnliche Vorstellungen auch im Testamentum Abraham (Robinson, Texts and Studies II, 20, S. 103 der Bearbeitung von James). Der Erzvater weigert sich standhaft, zu sterben, und alles gütliche Zureden von seiten Gottes fruchtet nichts; schliesslich ergrimmt der Herr und schickt den Tod in eigner Person; als Abraham ihn erblickt, verscheidet er. Eine niedersächsische Sage (Schambach und Müller, Niedersächsische Sagen, S. 195) erzählt: Auf dem Wege von Ruvental nach dem Ruventaler Turme befindet sich eine Brücke. Darauf steht zur Nachtzeit ein schwarzer Hund mit weisser Blässe. Wer hinübergeht und sein Gesicht nicht abwendet, sodass ihm der Hund ins Auge sieht, muss in einem Jahre sterben. Auch russischer Glaube weiss, dass der Anblick böser Geister den Tod bringt (Gogol, Der Zauberer, S. 47 der bei Reclam erschienenen Übertragung). Wir lernen, dass es nicht die verletzte Schamhaftigkeit der Artemis war, die dem Aktaion verderblich wurde. Das ist erst spätere, missverständliche Auslegung.

[3]) Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, S. 790 f. Rochholz, Sagen aus dem Aargau, I, 225 ff.

[4]) von Schulenburg, Wendische Volkssagen, S. 131.

[5]) Schröder a. O. S. 69.

zum Verständnis eines eigentümlichen Zuges, der in der Sage von Medea sich findet. Als sie sich von ihrem Gatten verraten sah, da nahm sie, wie Euripides erzählt, an ihm furchtbare Rache, indem sie der neuen Gemahlin Iasons und deren Vater Kreon in einem vergifteten Gewande den Tod sandte, dann aber auch die eignen Kinder erschlug. Und keineswegs zufrieden mit solchem Frevel, liess sie nicht einmal die Leichen dem unglücklichen Vater, sondern lud sie auf den Wagen, den sie von Helios besass, und fuhr mit ihnen durch die Luft davon.

Man kann es verstehen, wenn Medea dem ungetreuen Gatten einen bitteren Schmerz anzutun glaubt, indem sie seine Kinder tötet und ihn der Nachkommenschaft beraubt. Aber dass sie ihm zudem die Möglichkeit entzieht, sie zu begraben, lässt sich psychologisch entweder gar nicht oder nur künstlich motivieren. Und warum nimmt sie nicht ihre Kinder lebend mit sich und verpflanzt sie in ein fernes Land? Dann waren sie gleichfalls dem Machtbereich des Vaters entzogen. Erinnern wir uns nun an die geläufigen, in zahlreichen Bildwerken festgehaltenen Anschauungen von Hypnos und Thanatos, von Iris, von Zephyros und anderen Dämonen, welche tote Kinder entraffen, so verstehen wir ohne weiteres auch das Tun der Medea. So wie sie griechischer Volksglaube gezeichnet hat, sind ihrem Wesen viele unholde Züge aufgeprägt; auch hier waltet sie ihres Amtes als furchtbare Herrin des Todes. Aber die Beförderung zu Wagen bleibt eigentümlich; man wird übrigens daran erinnern dürfen, dass Pluton die Persephone gleichfalls im Wagen entführt [1]).

---

[1]) Chthonischen Gottheiten kommt der Drachenwagen zu, den griechische Künstler so oft gemalt haben, dass wir auch vom Wagen der Medea uns ein Bild machen können.



VII.

Die Vorstellung von einem Totenreich unter der Erde hat vor der anderen den Vorzug besessen, dass sie sich des besonderen Beifalls der Theologen erfreute. Darum hat sie sich, wo immer sie auftrat, besonders frisch erhalten. Vielfach ist sie zum Glaubensartikel geworden. Sie ist auch im Märchen lebendiger als irgend eine andere. Da giebt es von Höllenfahrten eine erkleckliche Menge [1]). Unter den sizilischen Märchen findet sich eine Gruppe mit typischen Zügen: Entführung einer Prinzessin in die Unterwelt, Befreiung des Mädchens durch einen kühnen Jüngling, der ihm nachsteigt und das Ungetüm, dem die Wache anvertraut ist, erschlägt. Ich wähle ein besonders bezeichnendes Beispiel aus: die Geschichte des abbatino, der die Königstochter erlöste [2]). Sie war von einer schwarzen Wolke entführt worden. Acht oder neun Jahre später entsteht am Ufer des Meeres ein Brunnen. Viele versuchen, hineinzusteigen, „sowie aber das Wasser ihnen über dem Kopfe zusammenschlug, mussten sie elendiglich ertrinken". Da machte der Seminarist sich auf, ohne seiner Mutter etwas zu sagen, „und er kam an den Brunnen, wo ein Soldat Schildwache [3]) stand. Heda, guter Freund, wollt

---

1) Vgl. die Zusammenstellungen v. Hahns, in der Vorrede seiner Sammlung der griech. und albanischen Märchen, S. 60. Die sizilischen Märchen sind ihm entgangen.

2) L. Gonzenbach II, S. 40, Nr. 63.

3) Man beachte diese Übereinstimmung mit dem dänischen Märchen, oben S. 46.

ihr mir den Gefallen tun und mich in den Brunnen hinablassen? Geht nach Haus, Landsmann, antwortete der Soldat. Es haben schon so viele ihr Leben gewagt und keiner ist lebendig herausgekommen. Vielleicht bin ich glücklicher, sprach der Seminarist, lasst mich nur hinunter. Da band ihn der Soldat am Strick fest und gab ihm ein Glöckchen in die Hand und liess ihn hinab. Aber siehe da! als seine Füsse das Wasser berührten, teilte es sich auseinander, also dass er ungefährdet hinunterkam. Über seinem Haupte aber schlug das Wasser wieder zusammen. Als er nun auf den Grund des Brunnens kam, schaute er sich um und erblickte eine Tür, die war ganz von Silber. Da sprang er hinzu, schob den Riegel zurück und öffnete sie. Nun kam er in einen grossen Raum und sah gegenüber eine zweite Tür, die war von Gold, und als er den Riegel zurückschob und die Tür öffnete, sah er gegenüber eine dritte Tür, die war ganz diamanten. Da öffnete er auch diese und kam in einen wunderschönen Garten, in dem blühten Blumen von jeder Art, und alle Bäume, die es auf Erden giebt, wuchsen darin. Nun ging er durch den Garten und kam an eine prächtige Treppe, und als er auch die hinaufstieg, kam er in einen schönen Saal, in dem stand ein Tisch mit mancherlei guten Speisen bedeckt." Er isst und trinkt und legt sich dann zum Schlafen nieder. „Nach einer Weile hörte er sich beim Namen rufen: Peppino! Wer ruft mich? antwortete er. Da sprach die Stimme: Ich bin die Königstochter, die vor so viel Jahren von einer Wolke entführt wurde; mich hält ein böser Zauberer gefangen, willst du mich aber erlösen, so ist es dein und mein Glück. Saget mir, was ich tun soll, um euch zu erlösen, antwortete der Seminarist. Bleibe nur ruhig hier, sagte sie, iss und trink und sei frohen Mutes. Wenn der Augenblick kommt, dass du mich erlösen kannst, so will ich es dir sagen. Also blieb der Seminarist in der Unterwelt, hatte sein gutes Essen und Trinken, und es

fehlte ihm an nichts.“ Die Erzählung geht nun sehr weitläufig weiter, das Wesentliche ist, dass erst ein Lindwurm und ein furchtbarer Riese überwältigt werden, ehe die Prinzessin befreit ist. Man muss beachten, wie unbefangen die Unterwelt mit Namen genannt wird. Der Brunnen, aus dem „niemand herausgekommen ist“, führt in sie hinein. In einem bekannten albanischen Märchen, Nr. 97 der Sammlung v. Hahns, ist dieser Eingang ein wenig anders vorgestellt. Ich führe auch diese Erzählung im Texte an, damit der Leser selbst zu vergleichen imstande sei. Drei Brüder ziehen in die Fremde. „Auf dem Wege, den sie kamen, fanden sie ein grosses Loch, welches in die Unterwelt hinabging. Da sagten sie zu dem kleinsten: „Wenn wir dich binden und dich hinunterlassen, damit du siehst, was da drinnen ist, tust du es?“ Mit vielen Reden brachten sie ihn dahin. Sie banden ihn mit ihren Gürteln, liessen ihn hinab und liessen ihn dann los. Er fiel auf das Haus einer alten Zauberin. „Was suchst du?“ fragte ihn die Alte. „Warum kamst du hierher?“ „Mich schickte der König der Oberwelt, um ein Haar von der Schönen der Erde zu holen.“ „Wie willst du dorthin kommen, Söhnchen? Die bewacht ein Hund mit drei Köpfen, der weder bei Tag noch bei Nacht schläft.“ „Wie soll ich's nun machen, Mütterchen?“ „Da hast du dieses Wasser, und wenn du dorthin kommst, so wasche dein Gesicht damit, und du wirst so dunkel werden, dass dich der Hund nicht sieht. Dann gehe hin, und wenn die Schöne der Erde schläft, so stecke ihr ein bischen von dieser Erde der Toten in das Ohr, damit sie dich nicht gewahr werde. Reiss ihr ein goldenes Haar aus dem Kopfe und komme schnell hierher zu mir.“ Jener tat, wie ihm die Alte gesagt hatte, ging hinein, ohne dass ihn der Hund sah, und fand die Schöne der Erde, während sie schlief. Er warf ein Stück Erde auf sie, nahm ihr das Haar und kam zu der Alten. „Was willst du nun?“ fragte ihn die Alte. „Ich will, dass

du mich auf die Oberwelt steigen machest." Da rief die Alte mit Zauberei alle Krähen und Raben zusammen und band ihm Fleisch in den Gürtel, und es nahmen ihn die Vögel, während sie an dem Fleische zupften, und hoben ihn in die Höhe. Als ihn die Brüder sahen, wunderten sie sich, wie er heraufgekommen sei. Er aber sagte ihnen: „Warum liesset ihr mich fallen, ihr Narren?" und diese sagten ihm: „Du bist uns unversehens entglitten." Er aber ging zum König und brachte ihm das goldene Haar der Schönen der Erde, und dieses Haar hatte das Eigene, dass der, welcher es in die Hand nahm, wie die Sonne glänzte. Der König nahm es und gab es seinem Weibe, und jenen machte er gross und gab ihm ein grosses Einkommen, und seine Brüder wurden endlich seine Diener." Wird hier durch List der Preis gewonnen, so ist es in einem anderen albanischen Märchen vom Goldapfelbaum und der Höllenfahrt (v. Hahn, Nr. 76) gewaltige Heldenkraft, die zum Ziele führt. Drei Brüder verfolgen den unsichtbaren Dieb, der die goldenen Äpfel des väterlichen Gartens entwendet hat. „Endlich kamen sie an einen Dreiweg, und an jedem Wege stand ein Stein, und auf dem einen stand geschrieben: „wer diesen Weg geht, der kommt davon"; auf dem zweiten: „wer diesen Weg geht, der kommt vielleicht davon"; und auf dem dritten: „wer diesen Weg geht, der kommt nicht davon". Auf den Rat des Jüngsten schlagen sie den letzten ein und gelangen zu einem hohen Berge, auf dessen Spitze sie einen mächtigen Marmorblock finden, der in der Mitte einen eisernen Ring hatte. Vergebens strengen sich die beiden Älteren an, den Block wegzuwälzen." Endlich machte sich der Jüngste daran und sagte zu seinen Brüdern: „tretet auf die Seite und seht euch vor, dass ihr keinen Schaden erleidet, wenn die Erde zu zittern beginnt", und als ihn die Stärke ankam, da erzitterte die Erde, und nun ergriff er den Eisenring und hob den Stein ab, und darunter sah er einen dunkeln Brunnen." Er lässt sich durch den Schacht

hinab und gelangt in ein prächtiges Schloss mit grossem Garten, in dem der schönste Frühling war. In dem Palast findet er drei Prinzessinnen, die ein gräulicher Drache bewacht. Er erschlägt den Drachen, befreit die Mädchen und gelangt nach mancherlei Abenteuern wieder an die Oberwelt. Ein merkwürdiger Zug in diesem Märchen ist die Vorstellung von dem Felsblock, an dem die Brüder ihre Stärke erproben. Er erinnert an eine bekannte Erzählung der Theseuslegende. Man wird sich hüten, dem Vergleich irgend welche Bedeutung beizumessen. Aber grundwichtig ist wiederum, das Typische der Motive im allgemeinen festzustellen. Es sind offenbar dieselben, wie in den Jenseitsfahrten, von denen vorhin die Rede war. Bloss das Ziel der Reise ist ein anderes; es führt diesmal unter die Erde. Dort ist der gesuchte Schatz verborgen. Auch das ist ohne weiteres klar, wie vortrefflich sich die altgriechischen Unterweltsfahrten in den allgemeinen Typus einordnen. Herakles, der den Kerberos holt, Orpheus, der die Eurydike sucht, Theseus, der im Labyrinth den Minotauros erschlägt und die Geiseln rettet, alles das sind Variationen des gleichen Grundthemas. Vor allem auch gehört die Kadmossage in diesen Bereich. Europa, von Zeus entführt, in einer Höhle verborgen, von Hund und Schlange bewacht, Kadmos auf der Suche nach der Entführten haben ihr Widerspiel in den Märchen, die oben angeführt sind. Längst ist der Mythos richtig gedeutet worden [1].

Nur einen Gedanken hat die griechische Sage charakteristischer bewahrt, als die vieler anderen Völker, nämlich den, dass das unternommene Heldenstück nicht immer von glücklichem Erfolge gekrönt wird, sondern unter Umständen dem Wagemutigen zum Verhängnis werden kann. So ist es Theseus und Peirithoos ergangen, da sie die Persephone

---

[1] Vgl. O. Crusius in Roschers Mythol. Lexikon II, S. 886.

aus dem Hades zu entführen unternahmen; zur Strafe wurden sie dort unten an einen Felsen gefesselt. In einer livländischen Sage [1]), die immerhin als Parallele dienen kann, ist der Übeltäter glücklicher insofern, als es ihm gelingt, einer gleichen Bestrafung noch eben zu entrinnen. Er hatte es unternommen, einen grossen Schrank mit Geld aus der Tiefe zu holen. An einem Seile hatte er sich hinuntergelassen. „Als er noch damit beschäftigt war, den Strick um den Schrank zu binden, um sich mit diesem wieder nach oben ziehen zu lassen, erschien ihm eine grosse Frau mit feurigen Augen und langen Haaren und schickte sich an, den jungen Mann an Händen und Füssen mit rotem Garn an den Schrank zu binden. Der Arme zerschnitt in seiner Angst rasch die Knoten des Strickes und gab das Zeichen, dass man ihn nach oben ziehen solle. Die Frau aber setzte sich auf den Schrank und sah mit drohenden Augen zu, wie jener hinaufgezogen wurde.“ Das ist wieder das alte Motiv des Schatzraubs. Wir dürfen uns nicht daran stossen, dass der Schatz, den so oft ein schönes Weib darstellt, hier mit argem Materialismus als ein Schrank voll Geld gedacht wird. Der Übeltäter soll zur Strafe gebunden werden, und nur seine Geistesgegenwart rettet ihn aus dem Verderben.

---

[1]) Vgl. Bienemann, a. O. N. 65, S. 61. Die beste Parallele ist, wie hinlänglich bekannt, die germanische Sage von Dieterichs Abenteuer mit Laurin.

VIII.

Die Legenden, die sich an die Gestalten des Herakles, des Theseus und anderer knüpfen, sind uralter Besitz des griechischen Volkes. Wenn in ihnen bereits der Glaube an einen unterirdischen Hades erscheint, so dürfen wir schliessen, dass es hergebrachter, ehrwürdiger Glaube war. Diese Feststellung ist nicht gleichgiltig. Denn im übrigen tritt die Vorstellung, dass der Verstorbene in ein unterirdisches Land eingehe, erst seit dem 5. Jahrhundert kräftig hervor und drängt alle anderen zurück. Man hat wohl angenommen, dass es sich hier um eine einfache Übertragung handelt: das Totenland jenseits des Okeanos, das ursprünglich geglaubt wurde, soll später unter die Erde verlegt worden sein, als genaueres geographisches Wissen dazu zwang, die alte Meinung aufzugeben. Aber so einfach liegen die Dinge schwerlich. Nie haben griechische Schiffer aufgehört, das Reich wenigstens der Seeligen jenseits des Wassers zu suchen. Zur selben Zeit fanden Dichter und Philosophen es unter der Erde. Der Widerspruch hat niemanden gestört. Kann nicht auch die Vorstellung eines unterirdischen Hades primitiv und ursprünglich sein? Giebt es vielleicht für seine Entstehung eine einfache Erklärung?

Kaum richtig ist die Vermutung, dass sich diese Meinung im Zusammenhang mit der Bestattung des Leibes in der Erde entwickelt habe. Da bildet sich wohl die Ansicht, dass der Tote in seinem Grabe hause und durch Opfer und Spenden versöhnt werden müsse, um Frieden

zu halten. Griechen und Römer haben diesen Glauben nicht bloss früher einmal besessen, sondern auch bis in späteste Zeit bewahrt. Das beweist der von ihnen beobachtete Grabkultus, beweist ferner der Ritus der Totenbeschwörung, soweit sie am Grabhügel vollzogen wird. Aber von diesem Glauben bis zu dem an ein unterirdisches Totenreich ist ein weiter Schritt, ja, beide Vorstellungen schliessen eigentlich einander aus, und nur bei der Gedankenlosigkeit, die den Jenseitsglauben der Alten charakterisiert, ist es möglich, dass sie dennoch beide so lange Zeit neben einander bestanden haben.

Ebensowenig wahrscheinlich ist, dass ein Volk, welches an flacher Meeresküste wohnte, je auf den Gedanken an ein unterirdisches Totenreich kam. Hier ist der Glaube an die Fahrt übers Wasser das gegebene und ursprüngliche. Wenn wir ihn nur richtig verstehen, finden wir zugleich für den anderen Vorstellungskreis die zutreffende Erklärung. Der zugrunde liegende Gedanke ist überall der, dass die Heimat des Verstorbenen nicht dieselbe ist wie die der Lebenden. Abiit ad plures; er ist anderswohin gegangen. Das Land, wohin er sich verzog, ist im Glauben der Hellenen das der Götter. Weit wohnen sie über dem purpurfarbigen Wasser; nur selten ist ein Lebender dorthin gelangt. Aber der Tote findet den Weg.

Für den Kinderglauben unserer Zeit wohnt Gott oben im Himmel, und die Seelen, die zu ihm eingehen, schwingen sich zu den Sternen empor. So mannigfaltig sind die Vorstellungen der Alten gewesen, dass jene sich gleichfalls bei ihnen nachweisen lässt. Götter wohnen indessen auch tief im Innern der Erde. Wo sich klaffende Spalten öffnen, wo Höhlen weit in finstere Abgründe führen, da waren die Tore ihres Reiches. Gewaltige Schätze lagern dort unten verborgen; die Dämonen der Erdentiefe sind ihre Herren. Es liegt nahe, das Reich, in dem sie walten, mit irdischen Farben zu malen, mit Berg und Tal, Ebene und

Wald, Flüssen und Seen auszustatten; denn die Phantasie des Naturmenschen ist nicht ergiebig und hält sich an dem materiell Gegebenen. Auf griechischem Boden, wo Wasserläufe spurlos verschwanden, um später wieder aufzutauchen, ist die Vorstellung um so eher zur Hand. In dies Reich steigt der Tote hinab, um darin weiterzuleben, wie er es einst in seinem irdischen Dasein tat; auch er ist zu den „Göttern“ eingegangen. Der göttliche Herr der Schätze, der 'Reiche', wird damit gleichzeitig [1]) zum Herrn der Toten, der 'Geister und Gespenster'; in sein Haus kehrt der Verstorbene ein [2]).

Ich denke mir, dass dies ungefähr der Weg war, auf dem der Binnenländer, am ersten der Bewohner zerklüfteter Berggegend, zu seiner Auffassung einer unterirdischen Welt gelangte, und nichts hindert danach, diese den Griechen gleichfalls als eine primitive zuzuerkennen. Nicht verschiedene Zeiten haben allein die mannigfachen Ausgestaltungen erzeugt, sondern daneben verschiedene Örtlichkeiten. Auch auf den Bergen wohnten Götter; fand man dort oben ihren Wundergarten, so dementsprechend das Reich der Seligen [3]). Aber Leute, die keine Berge kannten, haben nie ihre Toten dorthin versetzt.

Aus dieser Darlegung, die wenigstens zumteil selbstverständlich sein dürfte, ergiebt sich, dass die mannigfachen Vorstellungen vom Jenseits, die wir neben einander bei den Griechen finden, in älterer Zeit einmal nach der Landschaft geschieden existiert haben müssen. Erst die Vermischung der Stammesgrenzen führte auch diese Vermischung und einen gewissen Ausgleich herbei. Weiter wird das Janus-

---

[1]) Angedeutet von Usener, Sintflutsagen, S. 183.

[2]) Daher die bekannte Vorstellung von Hades, dem Wirt.

[3]) Hier entsprechen z. B. die deutschen Sagen von den Rosengärtlein im Gebirge. Das Volk am Rhein stellt sich noch heute das Siebengebirge als Aufenthalt der Toten vor, das norwegische Märchen weist den 'Unterirdischen' die Berge als Wohnort an.

gesicht verständlich, das so manche Göttergestalt zeigt, namentlich die chthonischen Gottheiten, die Segen spenden und zugleich über den Tod verfügen. Am klarsten ist die Figur des Pluton/Hades. Wie sich seine Doppelnatur entwickeln musste, dergemäss er der Herr der Erdschätze (Pluton) und der Geister (Ἀίδης) ist, haben wir oben bereits kurz auseinandergesetzt. Schwerlich wird man behaupten dürfen, dass in ihm zwei ehemals getrennte göttliche Wesen, zwei alte 'Sondergötter', sich zu neuer Wesenheit verbunden haben. Auch Persephone ist eine halb lichte und halb finstere Gestalt. Andere Figuren hinwiederum gehören der Unterwelt überhaupt nicht von Anbeginn an, wie die folgenden Erwägungen zeigen werden.

Man kannte in Hellas viele Zugänge, die zum Hades führten. Meist sind es Höhlen und tiefe Schlünde, aus denen verderbliche Dünste steigen [1]). Verwandter Natur war der Alkyonische See, durch den nach argivischer Sage Dionysos in den Hades stieg, als er die Semele ans Licht

---

1) Vgl. Usener, Der Stoff des griechischen Epos (Wiener Sitzungsb. 1897) S. 29 ff. Im Märchen korrespondieren Höhle oder Loch oder Brunnen. Ein Loch, von den herrlichsten Blumen umstanden, führt tief in die Erde zur Hölle, nach einem lappländischen Märchen (Poestion Nr. 52). Eine tiefe Höhle ist es in einem isländischen Märchen (Poestion Nr. XXXVI, S. 297), entsprechend war nach hellenischem Glauben der Zugang zum Hades am Tainaron, aber auch bei Hermiona gab es ein χάσμα γῆς, durch das Herakles den Höllenhund ans Licht geholt haben sollte (Paus. II, 35, 10) κατὰ τὰ λεγόμενα ὑπὸ Ἑρμιονέων. Gleichlautende Lokalsage in Trozen, Paus. II, 31, 2. In der Kadmossage und der Legende vom Rinderraub des Hermes kehrt die Höhle wieder. Über den Brunnen, der nach germanischem Glauben ins Reich der Hel hinabgeht, siehe jetzt Schell, Volksglaube im Bergischen (Achelis, Archiv für Religionsw. IV 4, S. 314). Vgl. τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου in der Apocalypsis Joh. 13, 1 u. 2 und das oben im Texte angeführte sizilische Märchen.



holte. Dieses Gewässer war, wie Pausanias[1]) berichtet, unergründlich, und als man auf Geheiss des Nero Seile von der Länge vieler Stadien zusammenband und mit Blei beschwerte, vermochte man dennoch nicht den Boden zu erreichen. Damit war es von selbst für die Volksphantasie gegeben, dass hier ein Zugang zur Unterwelt führte. Das italische Gegenstück ist der lacus Avernus; wenn Vergil den Abstieg des Äneas dorthin verlegt, so tat er das eben in Übereinstimmung mit altem Volksglauben. Aber keineswegs ohne weiteres verständlich ist es, dass man, unten angekommen, noch übers Wasser fahren muss, um in das Reich des unterirdischen Hades zu gelangen.

Wenn andrerseits die Griechen sich ein Totenreich am Ende des Okeanos fern über dem Wasser vorgestellt haben, so haben sie sich sicherlich gleichzeitig Gedanken darüber gemacht, auf welchem Wege die Toten dorthin gelangt sind. Die εἴδωλα der Odyssee besitzen keine Flügel; sonst wären sie keine Abbilder der Lebenden mehr. Ausserdem wird ausdrücklich von den Seelen bemerkt, dass sie an die Opfergrube herantreten. Die Fähigkeit zu fliegen geht ihnen ab. Somit bleiben nur zwei Möglichkeiten. Entweder sind sie über den Okeanos geschwommen, oder ein Fahrzeug hat sie hinüber getragen. Wir sahen oben, wie sich die Neuseeländer die Reise denken; da schwimmen die Seelen tatsächlich durchs Meer. Damit rücken Verse des Dracontius in eine eigentümliche Beleuchtung, denen zufolge die Seelen der Toten schwimmend über den Acheron gelangen[2]). Indes Dracontius ist ein spätlateinischer Dichter, und der Acheron weiter nichts als ein Fluss, die Neuseeländer endlich sind ein Volk, bei dem die Schwimmkunst in höchster Blüte steht. Im übrigen ist die Gestalt des Totenfährmanns mit dem Glauben an ein Jenseits über

---

[1]) Pausanias II, 37, 5.
[2]) Dracontius IX, 127.

dem Wasser für weit verbreitete Volksüberlieferung unzertrennlich verbunden. Zumal den Völkern indogermanischen Stammes [1]) ist sie eigentümlich, aber nicht nur diesen allein. Eine Sonderstellung nehmen bloss die klassischen Völker ein. Wo uns bei den Griechen Totenschiff und Totenfährmann begegnen, da sind die Gestalten mythisch so stark verblasst, dass man sie nicht ohne weiteres zu erkennen vermag [2]). Die einzige Ausnahme bildet Charon, und der waltet seines Amtes in der Unterwelt.

Nach der Erzählung der Odyssee fährt Odysseus zu Schiff ins Jenseits, aber die Seelen der erschlagenen Freier, von Hermes geleitet, gelangen auf einem Landwege dorthin. Dies ist ein Widerspruch, der eine Erklärung fordert. Es scheint ein Kompromiss mit anderen Anschauungen vorzuliegen, in denen Hermes als der fest bestallte Geleiter und Führer der Seelen auftritt. Dem jüngeren Dichter, dessen Arbeit das letzte Buch der Odyssee ist, war er als solcher geläufig, und ihm zuliebe wurde die Reise über Land gewählt. In einer Zeit, wo die geographischen Begriffe noch arg verschwommen waren, konnte man daran keinen Anstoss nehmen. Der normale Weg blieb doch der zu Wasser.

Antike Denkmäler lehren, dass man von den Geschöpfen des Meeres, Delphinen, Tritonen und Seepferden, geglaubt hat, sie trügen den Toten hinüber in das geheimnisvolle Reich, das seiner wartet [3]). Daneben ist es das

---

[1]) Die beste Übersicht über die weite Verbreitung dieses Glaubens giebt Zemmrich a. O. S. 19 ff. Dazu Usener, Sintflutsagen, S. 215 ff.

[2]) So Phaon, über den Usener a. O. gehandelt hat, Nessos (vgl. Gruppe, Gr. Mythologie, S. 117). Eine Spur noch bei Artemidoros im Traumbuch (S. 81, 12 Hercher), wo es heisst, es bedeute für einen Kranken den Tod, wenn er träume, dass er von einem Gotte übers Wasser gesetzt werde.

[3]) Vgl. die von Schröder, Studien zu den Grabdenkmälern, S. 66[4] angeführte Literatur.



Schiff, das mehrfach auf griechischen Grabsteinen als zur Überfahrt bestimmt erscheint[1]. Zum Schiffe aber gehört ein Steuermann[2]. Es ist nicht wahrscheinlich, dass sich die Übereinstimmung des Glaubens der Griechen mit dem der anderen Völker auf das Fahrzeug allein beschränkt habe, das nun einmal sicher bezeugt ist.

Es liegt mir fern, an der Überlieferung zu rütteln, dass Charon erst im altthebanischen Epos vorkam. Aber bezweifeln muss ich doch die Annahme, dass die Gestalt des Totenfergen von dem Dichter der Minyas erfunden worden sei[3]. Dass er den Fährmann zuerst mit Namen Charon genannt und ihm seine Stelle in der Unterwelt gegeben haben mag, ist durchaus möglich und kann ohne weiteres zugegeben werden. Andrerseits, so sehr ein Fährmann am Platze ist, um die Seelen über das Meer zu befördern, ebenso sehr ist er unter der Erde eine auffallende Erscheinung. Erst durch die Vermischung ursprünglich getrennter Vorstellungskreise kann er dorthin gelangt sein. Noch die aristophanischen Frösche lehren deutlich, dass er dort unten eine eingeschobene Persönlichkeit ist. Wir finden vor dem Hades eine λίμνη, aus der die karikierende Phantasie des Dichters einen Froschteich macht. Charon besorgt sein Amt ganz wie ein rechter Schiffer, jedoch ausschliesslich für freie Leute. Er weigert sich, Sklaven ins Jenseits überzusetzen. Aber man hat in der Tat seine Hilfe auch gar nicht nötig; denn man kann um den Teich herumgehen, wie das Xanthias auf die Aufforderung des Dionysos hin wirklich tut[4]. Offenbar ist Charon bei Ari-

---

1) Usener, Sintflutsagen S. 221, Schröder S. 67.

2) Vgl. Waser, Charon (Berlin 1898) S. 7.

3) v. Wilamowitz, Hermes, 1898, S. 228.

4) Fr. 190 ff.

stophanes als eine Persönlichkeit gedacht, deren Dienste man entbehren kann. Wäre der Fährmann nicht da, so wäre das auch nicht schlimm. Er ist für die aristophanische Unterwelt nicht unbedingt erforderlich, sondern verrät sich noch als Rest einer uralten Anschauung, nach der man über das Weltmeer fahren musste, um in die Gefilde der Seeligen zu gelangen. Als das Totenreich des Pluton ausgestaltet wurde und andere Meinungen verblassten, da wurde der Totenschiffer unter die Erde versetzt. An die Stelle des Okeanos trat ein Unterweltsee, über den die Toten fuhren. Man könnte ja einwenden, dass die ganze Ausmalung des Aristophanes eine komische Erfindung sei. Indes, wenn Xanthias heimlich um den Teich herummarschieren muss, so sehe ich nicht, welche komische Wirkung an sich dabei herauskommt, und für die Ökonomie der Handlung ist es erst recht gleichgiltig, wie der Sklave in die Unterwelt gelangt. Hat der Dichter mit jener Umständlichkeit eine bestimmte Absicht verfolgt, so kann diese keine andere gewesen sein, als die Unklarheit des Volksglaubens zu verspotten, nach dem man zu Fuss ins Jenseits gelangen konnte, und doch auch wieder von einem Totenfährmann und der Fahrt übers Wasser fabelte. Der Fussweg unter die Erde ist das normale und sicherlich das ursprüngliche gewesen; ihn setzt auch z. B. Platons Phaidon voraus.

Mit der Darstellung des Aristophanes stimmt die des Euripides in der Alkestis in wesentlichen Zügen überein. Hier ist es gleichfalls ein stehendes Wasser (λίμνη Vs. 252, χθονία λίμνη Vs. 902), über das Charon mit zweirudrigem Kahn die Toten fährt. Euripides weiss zudem den Namen des Sees; er nennt ihn den Acherontischen [1]). Von der Fahrt über den Acheron redet Äschylus [2]); das wird schwer-

[1]) Alc. 442 πολὺ δὴ πολὺ δὴ γυναῖκ' ἀρίσταν λίμναν Ἀχεροντίαν πορεύσας ἐλάτᾳ δικώπῳ.

[2]) Septem 855.

lich etwas anderes sein. Er kennt Ἀχερούσιοι ὄχθοι, während Sophokles offenbar dieselbe Örlichkeit einmal als ἀκτὰ Ἀχέροντος und wiederum als ἀκταὶ ἀπαίωνές τε καὶ μελαμβαθεῖς λίμνης bezeichnet [1]). Danach scheint die ganze Tragödie beherrscht durch die gleiche Vorstellung, die auch bei Aristophanes hervortritt. In der Unterwelt giebt es ein seeartiges Gewässer, über das die Toten gesteuert werden; es trägt den Namen Acheron. Wir erkennen den im V. Jahrhundert herrschenden Glauben, dem Pindar zum mindesten nicht widerspricht, wenn er von dem πορθμὸς Ἀχέροντος redet [2]). Die Dichter der Minyas und Polygnotos sind ihm gleichfalls gefolgt [3]).

---

1) Die Belege bei Iwanowitsch, a. O. S. 85.

2) Wie Euripides Herc. 830 vom Ἀχερούσιος πόρος.

3) Vgl. Pausanias X 28, 1 und 2.

Solmsen schreibt mir mit Bezug auf die oben versuchte Darlegung: „War der Ἀχέρων ursprünglich ein See, so liegt es nahe, seinen Namen mit dem baltisch-slavischen Worte für 'See' zusammenzubringen: lit. *ẽżeras*, lett. *efars*, preuss. *assaran*, altbulg. *jezero*, worauf die Formen der modernen slavischen Sprachen beruhen (nbulg. serb. sloven. čech. wie altbulg., russisch *ózero*, poln. *jezioro*, obsorb. *jezor*, ndsorb. *jazor*). Deren *ż f ss z* kann auf urspr. *gh* zurückgehen, es kann somit als gemeinsame Grundform für Griechisch und Lituslavisch **eghero-* angesetzt werden. Doch bleiben bei dieser Etymologie gewisse Anstösse, die nicht verhehlt werden sollen. Einmal die Bildungsweise von Ἀχέρων-οντος, die partizipialer Art zu sein scheint (doch ist mit Ficks Deutung ἀ-χέρων 'zusammenfassend, compescens' Bezz. Beitr. 22, 52 nichts anzufangen). Sodann das anlautende α anstelle des von den lituslavischen Idiomen aufgewiesenen *ĕ*; das *a* des preuss. *assaran* muss man sich hüten, dem gr. α gleichzusetzen, da es nach den Anlautsgesetzen dieser Mundart für *ĕ* eingetreten ist. Indes lässt sich dieser Anstoss wohl beheben. Aus dem Preussischen kennen wir nämlich ausser *assaran*, das uns das Elbinger Vokabular aufbewahrt hat, noch eine andere Form des Wortes für See, *wyzere*, das Nesselmann, Thesaurus linguae Prussicae 208, aus den Monumenta historiae Warmiensis II anführt. Dessen Verhältnis zu *assaran* wird dahin zu verstehen sein, dass *w* vorgeschlagener Laut ist, wie öfters im Preussischen, *y*, das nach den Schreibgewohnheiten der preussischen Denkmäler und Urkunden *ĭ* vertreten kann, die reduzierte Gestalt des idg. *ĕ*, die mit diesem vielfach im Ablaut steht und

Die Unterwelt, als Land der Erdoberfläche angeglichen, hat naturgemäss ihre stehenden und fliessenden Wasser gehabt. Aber diese Annahme hat sich im Laufe der Zeit verschoben; aus Gewässern, die in der Unterwelt flossen, sind solche geworden, die ihr vorgelagert sind und den Zugang sperren. Denn das ist, wie wir sehen, fester Glaube des V. Jahrhunderts; er kann erst aufgekommen sein, als man die Vorstellung von der Fahrt über das Meer mit der von einer Fahrt unter die Erde kombinierte und nach Möglichkeit ausglich [1]). Die ältere Meinung vertritt ein Dichter, der die Verse Od. κ 513 f. verfasste:

---

neuerdings gewöhnlich durch *e* dargestellt wird, wiedergiebt (Beispiele dafür aus dem Lituslavischen bei Fortunatov, Kuhns Zeitschr. 36, 35, Solmsen, ib. 37, 593). Im Griechischen wird dies reduzierte *e* in der Regel je nach der Natur der umgebenden Laute durch ι oder υ wiedergespiegelt (vgl. Kretschmer, K. Z. 31, 378 ff.), es scheint aber auch einiges dafür zu sprechen, dass es unter gewissen Umständen als α auftritt; ich erinnere an die dialektischen Formen γα -κα -τα für ion. att. γε -τε (G. Meyer, Gr. Gr.³ 60 f.), die wohl unter diesen Gesichtspunkt fallen. — An Ἀχέρων klingt an ἀχερωΐς, das nur in dem homerischen Gleichnis N 389 ff. = Π 482 ff.

ἤριπε δ' ὡς ὅτε τις δρῦς ἤριπεν ἢ ἀχερωὶς
ἠὲ πίτυς βλωθρή, τήν τ' οὔρεσι τέκτονες ἄνδρες
ἐξέταμον πελέκεσσι νεήκεσι νήϊον εἶναι

erscheint und mit 'Weisspappel' übersetzt zu werden pflegt. Seinen Schlussteil -ωΐς erklärt man neuerdings aus *-ωσίς und verbindet ihn mit lat. *ornus* aus **osĭnos* 'Bergesche', lit. *ůsis*, slav. *jasenŭ jaseĭnŭ* 'Esche' und unserem *Esche*. Ob danach etwa das ganze ursprünglich 'Seepappel' oder 'Seeesche' bedeutet haben mag, bleibe dahingestellt; denn es fragt sich, ob ἀχερωΐς nicht doch vielmehr zu ἄχερδος ἀχράς gehört. Auch das muss unentschieden bleiben, ob der Fisch ἀχάρνας ἄχαρνος ἀχάρνα (Arist. H. A. 8, 30. 124. Kallias bei Athen. 7, 286 B. Hesych) seinen Namen von dem Substantivum bezogen hat, das wir in Ἀχέρων glauben suchen zu dürfen."

[1]) Einen ähnlichen Prozess hat auch der Glaube anderer, alter und moderner, Völker durchgemacht. S. Zemmrich, a. O. S. 18 f., der die Erscheinung richtig beurteilt. Die Vorstellung von den Grenzwassern der Unterwelt, über die der Tote fahren muss, ist wohl überall, wo sie auftritt, erst sekundär.

νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' Ὠκεανῷ βαθυδίνῃ,
αὐτὸς δ' εἰς Ἀΐδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα.
513 ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσι
Κωκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.

Mögen diese Verse auch einer jüngeren Schicht des Epos angehören, so müssen sie immerhin in einer älteren Zeit entstanden sein, als die des Äschylus ist. Acheron, Pyriphlegethon und Kokytos sind noch als im Innern des Totenlandes liegend gedacht; nichts hindert im übrigen, den Acheron auch hier als See zu verstehen, in den zwei Flüsse münden [1]).

Weit künstlicher als bei den Dichtern, finden wir bei Platon die Rudimente des Volksglaubens verschmolzen. Sein Phaidon vereint den Okeanos und die Wasser des Totenreiches in einem grossartigen Gemälde; zum erstenmal wird der Acheron als Fluss vom acherusischen See geschieden, in den er sich ergiesst. Von einer Überfahrt der Toten über diesen See ist nicht die Rede; vielmehr wird bestimmt gesagt, dass er drinnen in der Unterwelt liege und dass seine Ufer den Seelen zum Aufenthalte dienen. In diesem Punkte ist die Schilderung offenbar ursprünglicher als die der Dichter. Bemerkenswert ist die Darstellung des Flusslaufes. Er geht durch einsame Gegenden, 'dem Okeanos entgegengesetzt', verschwindet alsdann unter der Erde und mündet in den acherusischen See. Da wird man an den thesprotischen Acheron erinnert. Ein träges Wasser, nimmt er seinen Weg durch wilde Einöde, passiert einen Sumpf, welcher der Acherusische hiess, taucht unter die Erde und mündet zuletzt ins jonische

[1]) Ich folge Bergk, Opusc. II, 694. Rohdes Einwand kann ich nicht gelten lassen.



Meer. Am Flusse lag ein Totenorakel, von dem schon Herodot erzählt. Ein Nebenfluss trug den Namen Kokytos.

Pausanias wirft die Frage auf, ob nicht Homer die Namen seiner Totenflüsse von dort entlehnt habe[1]) (I 17, 5). Moderne Gelehrte haben diese Vermutung gebilligt, die übrigens sicher nicht Pausanias zuerst ausgesprochen hat. Sie ist möglicherweise richtig, aber doch sehr unwahrscheinlich. An sich ist das umgekehrte geradeso gut denkbar, dass man in Flüssen, die durch verderbliches Wasser oder durch die Öde ihrer Umgebung auffielen, die Ströme des Totenreiches wiederzuerkennen glaubte und sie dementsprechend benannte. Auch in Triphylien floss ein Acheron, und in seiner Umgebung lagen Heiligtümer des Hades, der Demeter und der Kora. Italien besass seinen Acheron im Lande der Brettier; Kora soll aus Sizilien dorthin gekommen sein, um Blumen zu pflücken. Einen gleichnamigen Fluss in Bithynien erwähnt Apollonios Rhodios, in Epirus Strabon. Acherusische Seen gab es ausser in Thesprotien in Argolis, Epirus und vor allem in Kampanien. Hier liessen antike

---

[1]) Dass auch das griechische Elysium Flüsse besessen habe, ist sehr wahrscheinlich; dass sie von dort einfach in die Unterwelt verlegt worden seien, ist nicht ohne weiteres zuzugeben, setzt für den Kokytos z. B. doch mindestens auch noch eine Namensänderung voraus. Dass endlich die Griechen diese Idee von den Babyloniern entlehnt haben, wie neuerdings C. Fries behauptet, ist eine durch nichts zu beweisende Vermutung. Nimmt man alle Namen zusammen, die für Unterweltswasser in den Quellen überliefert sind, so ergiebt sich eine ganz erkleckliche Reihe (ausser den oben genannten z. B. noch Okeanos, Alibas, Eridanos, Lethe). Es ist deutlich, dass hier allerlei, ursprünglich Getrenntes zusammenfiel. Der Eridanos, in den nach Schol. Eur. Or. 981 Tantalos hinabhängt, gehört sicher ursprünglich ins Paradies; uralt ist die Vorstellung vom Lethestrom (Paulus, Zur Geschichte des Mythos vom Lethestrom, Korrespondenzbl. für württemb. Schulen XXXIV, 533—35, Rohde, Rhein. Mus. XLVIII, 123 ff.), und auch der Alibas ist schon dem Namen nach altertümlich. Eine sichere Scheidung ist unmöglich, und allein daraus ergiebt sich die Schwierigkeit, diese Vorstellungen auf die anderer Völker zurückzuführen.



Gelehrte die Homerische Nekyia spielen [1]). Auch die Styx hat man an verschiedenen Orten [2]) lokalisiert. Dass man den Kokytos in Thesprotien wiederfand, ist bereits gesagt, und doch ist dieser Fluss der deutlichen Etymologie seines Namens nach sicher ein mythischer und zur Ausstattung des Totenreiches von Anfang gehörig. Nicht weniger klar liegen die Dinge bei dem Pyriphlegethon, dem „Feuerflammenden". So hat sicher ursprünglich kein Wasser Griechenlands und seiner Umgebung geheissen. Der Name ist rein mythologisch; A. Dieterich hat demnach im Pyriphlegethon einen Verwandten des strahlenden Eridanos und anderer „Purpurflüsse" des Götterlandes gesehen [3]). Diese Deutung kann richtig sein, obwohl ein Einwand erhoben werden muss. Wo immer der Pyriphlegethon in antiken Schilderungen begegnet, gehört er zum unterirdischen Totenlande. Nach allem, was wir bisher festgestellt haben, ist es nun wohl möglich, dass er künstlich dorthin übertragen worden ist. Aber eine Erwägung spricht dagegen. Die Vorstellung, dass im Innern der Erde grosse Feuerheerde bestehen, haftet nicht blos an vulkanischen Gegenden, sondern ist im Volksglauben überhaupt weit verbreitet. Frevler finden ihren Tod durch das Feuer, das aus der Erde hervorbricht; ganze Städte werden auf diese Weise zur Strafe verwüstet. Auch Plato im Phaidon weiss von viel Feuer und gewaltigen Feuerströmen, die unterirdisch dahinfliessen; er hat freilich den Ätna gekannt und danach möglicherweise die Theorie gebildet. Etwas anderes ist es, wenn in altgriechischen Defixionen die Götter der Tiefe gebeten werden, Feuer aus der Erde hervorzusenden [4]), das die

---

1) Strabon C 244.

2) Richtig urteilt Bergk, a. O. II, S. 689.

3) Nekyia S. 27 f.

4) Vgl. Wünsch, Defixionum tabellae Atticae praef. p. XI 2 u. 3, p. XX. Eine Sage, die hierhin gehört, berichtet Pausanias II 34, 1 mit bezug auf die warmen Quellen bei Methana: φασὶ δὲ Ἀντιγόνου τοῦ

Feinde des Bittstellers verzehren soll. Man hat den Eindruck, dass dasjenige, was heute Volksmeinung ist, schon damals verbreiteter Glaube war, und dann liegt es nicht mehr so fern, sich einen unterweltlichen Feuerfluss zu denken [1]).

Auch den Pyriphlegethon hat man über der Erde in einer heissen Quelle bei Dikaiarchia wiedergefunden. Die Tendenz ist demnach in vielen Fällen klar. Wie man in Höhlen und wilden Schlünden Eingänge zum Hades erkannte, wie man in Gegenden, wo sich die Natur in besonderer Öde und Wildheit offenbarte, den Unterirdischen Heiligtümer errichtete, so hat man auch die Gewässer des Totenreiches auf Erden gesucht und gefunden. Als die Namen einmal festgelegt waren, haben sie wiederum die Schilderungen der Späteren beeinflusst. Daher ist es durchaus nicht unmöglich, dass die platonische Darstellung des Acheron nach dem thesprotischen Acheron gebildet ist. So erklärt sich bei Plato auch das Auftreten von Fluss und See nebeneinander, eine Auffassung, die den älteren Quellen fremd ist.

Ich muss hier noch einmal rückblickend zusammenfassen. Charon, der Totenferge, ist in der Unterwelt keine ursprüngliche Figur, andrerseits braucht das Wasser, auf dem er fährt, nicht gleichzeitig mit ihm dorthin verlegt zu sein.

Δημητρίου Μακεδόνων βασιλεύοντος τότε πρῶτόν τι ὕδωρ φανῆναι, φανῆναι δὲ οὐχ ὕδωρ εὐθύς, ἀλλὰ πῦρ ἀναζέσαι πολὺ ἐκ τῆς γῆς, ἐπὶ δὲ τούτῳ μαρανθέντι ῥυῆναι τὸ ὕδωρ.

[1]) Vom „Feuerbrand (der Leichen?)“ leitet Rohde den Namen des Pyriphlegethon her (Psyche[8] I, S. 54); mir scheint diese Etymologie weiter abzuliegen.

IX.

Ähnlich wie mit Charon verhält es sich mit den Personen der Totenrichter, die in der Unterwelt der Späteren zu typischen Erscheinungen geworden sind. Diese drei sind nächstverwandte Gestalten des Mythos, Minos ursprünglich auf Kreta heimisch, Rhadamanthys im Lande der Seligen[1]), Aiakos auf Oinone, alle drei göttlichen Ursprungs, durch Gerechtigkeit ausgezeichnet und darum in hohen Ehren. Minos, am reichsten von der Sage umrankt, ist im Kerne seines Wesens schwer fassbar. Historie und Mythos treffen in ihm zusammen; die Tatsache, dass Kreta altes Kulturland war und in grauer Vorzeit blühende Reiche sah, begegnet sich mit dem Glauben, der hier das alte Land der Götter suchte, in dem Minos als König herrscht. Aber, rein vom Standpunkt des Mythos aus genommen, ist Rhadamanthys ein um nichts weniger grosser Herr gewesen, als er. Aiakos regiert im Weinlande[2]); solche Inseln denkt sich das Märchen aus, und wir sind bereits auf andere ihresgleichen gestossen.

Die Fäden, welche die Sage um diese drei Herren gesponnen hat, werden erst schwer entwirrbar, als spätere

---

[1]) Kreta ist die μακάρων νῆσος, somit begegnet sich die doppelte Überlieferung.

[2]) Denn das dürfte Οἰνώνη bedeuten; vielleicht geht der Name bloss auf die Farbe, vgl. die 'rote Insel' und die Purpurwasser, von denen oben die Rede war. Andrerseits darf nicht übersehen werden, was Lukian (ver. hist. II 13 [112]) als Besonderheit der μακάρων νῆσος zuerst hervorhebt: αἱ μὲν γὰρ ἄμπελοι δωδεκαφόροι εἰσὶ καὶ κατὰ μῆνα ἕκαστον καρποφοροῦσιν. Also auch dies ein ideales Weinland.

Geschäftigkeit der Genealogen den Versuch unternahm, für ihre enge Verbindung und die Gleichartigkeit ihres Wesens einen möglichst deutlichen Ausdruck zu finden. Rhadamanthys wird mit Sarpedon zum jüngeren Bruder des Minos, während andere wussten, dass er ein älterer König auf Kreta gewesen sei, also doch nicht des Minos nachgeborener Bruder. Auch Aiakos ist in den Zusammenhang hineingezogen worden, und nun sind Minos, Aiakos und Rhadamanthys Söhne des Zeus von der Europa. Hier verlohnt es sich einzusetzen und der kunstreichen Arbeit der Sagendichtung nachzuspüren, weil es sich um ein Beispiel handelt, das auch für andere Fälle belehrend sein dürfte.

Zeus entführte in Stiergestalt die Europa übers Meer nach Kreta und erhob sie dort zu seiner Gemahlin; das ist kurz der Inhalt eines bekannten Mythos. Wir besitzen kretische Münzbilder, die zu ihm eine sehr eigenartige Illustration zu liefern scheinen. Zunächst seien die einzelnen Typen vorgeführt [1]:

1. In dem Gipfel eines Baumes sitzt eine halbbekleidete Frauengestalt mit aufgestütztem rechten Ellbogen in nachdenklicher Haltung. Auf dem Revers die Darstellung eines Stieres.

2. Dasselbe Bild. Ein Adler am Fusse des Stammes oder auf einem Aste.

3. Eine Frau, in der Krone eines stämmigen Baumes ruhend, hält mit der Rechten einen Adler umschlungen; in der linken Hand trägt sie ein Szepter.

4. Eine Frau auf einem Baum vermählt sich mit einem Adler, der, engangeschmiegt, sie mit den Schwingen umfängt. Unten am Stamme ein Stierhaupt.

O. Jahn hat diese Münzbilder auf Europa und ihre Entführung gedeutet. Ausserdem kommt noch eine zweite Auffassung in Betracht. Es ist möglich, das Münzbild als

---

[1]) Zusammengestellt bei O. Jahn, Die Entführung der Europa, Taf. IX.



Darstellung der Epiphanie einer Gottheit auf einem Baume zu fassen. Wir müssen versuchen festzustellen, welche Tatsachen sich der Untersuchung mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit ergeben. Zunächst darf als unzweifelhaft angenommen werden, dass alle vier Bilder sich auf einen Gegenstand beziehen. Zweitens ist sicher, dass der Adler eine verwandelte Gottheit vorstellt; nach allen Analogien muss es Zeus selber sein. Der 3. und 4. Münztypus machen dann deutlich, dass die Frau auf dem Baume eine Zeusgemahlin ist; im 4. ist der Akt der ehelichen Vereinigung im Bilde festgehalten; bekannte antike Darstellungen der Leda mit dem Schwan sind von überraschender Ähnlichkeit. Wenn nun gerade auf der letztgenannten Münze ein Stierhaupt erscheint, wenn wir ferner bedenken, dass der Mythos vom Raube der Europa durch einen Stiergott unter den kretischen Sagen die vornehmste Rolle spielt, so sind wir meines Erachtens gezwungen, in der dargestellten Frau Europa zu erkennen. Wir stehen dann freilich einer Sagenform gegenüber, die eine ganze Reihe von Fragen anregt. Warum erscheint Europa auf dem Baume, und wie ist sie dorthin gelangt? Die einzig naturgemässe Antwort ist, dass der Adler sie in den Wipfel getragen hat, um dort an geeigneter Stelle ihr beizuwohnen. Die Darstellung ist aus richtiger Beobachtung des Lebens grosser Raubvögel geflossen.

In Veckenstedts berüchtigter Sammlung der Żamaitischen Volksüberlieferungen steht eine Geschichte, von der man nicht weiss, was an ihr beglaubigt und was erfunden ist. Aber selbst wenn sie ganz und gar der modernen Phantasie ihren Ursprung verdanken sollte, so ist sie doch so belehrend, dass sie hier zum Vergleich herangezogen zu werden verdient. Die Erzählung bei Veckenstedt S. 119 f. lautet folgendermassen: „Als der König der Żamaiten in den Himmel zurückgekehrt war, entstand, da er niemand als seinen Nachfolger bezeichnet hatte, ein Streit um den

Thron. Derselbe wurde auf folgende Weise erledigt: An einem Sonntage geschah es, als die Dorfmädchen auf einer Wiese spielten, dass ein geflügelter Wolf herbeikam, welcher ein Mädchen erfasste und mit demselben davonflog. Er trug das Mädchen auf den höchsten Baum und barg es dort in dem Wipfel. Der geflügelte Wolf brachte dem Mädchen täglich die schönsten Vögel, mit denen es spielte. Als die Bauern das sahen, beschlossen sie, den Baum zu fällen. Sie schritten zur Ausführung ihres Vorhabens. Aber bevor der Baum gefallen war, sahen die Bauern, wie sich der Wolf in den verschwundenen König verwandelte und als solcher zum Himmel emporstieg. Dann konnte man mit feurigen Buchstaben am Himmel die Worte lesen: Diese ist die Mutter eures künftigen Königs. Da ward den Bauern klar, was vorgegangen war; sie holten das Mädchen vom Baume herunter. Dasselbe gebar nach einiger Zeit einen Sohn.“

Inwiefern der Vergleich dieser Legende lehrreich ist, wird sich auf der Stelle ergeben. Denn eine weitere Frage ist, was die Vereinigung von Adler und Stier auf den Münzen zu bedeuten habe. Es giebt da zwei zu erwägende Möglichkeiten. Entweder ist der Verlauf des Abenteuers so zu denken, dass die erwählte Braut des Zeus von einem Stier über das Meer nach Kreta entführt wird, dass dann der Götterkönig, in einen Adler verwandelt, Europa auf einen Baum trägt und dort sich vermählt. Oder wir müssen Combination zweier ursprünglich geschiedener Sagen voraussetzen, nach deren einer der Gott in Stiergestalt Europa raubt, während die andere vom Raube eines Mädchens durch einen Adler erzählte. Eine dritte Auffassung, dass es sich um eine Symbolisierung der Zeushochzeit handle und darum der Gott als Adler mit Europa auf dem Baume erscheine, ist äusserst gesucht und nach allem, was wir von griechischer Kunst wissen, unglaublich; sie könnte zu verhängnisvollen Consequenzen in der Deutung altgriechi-

scher Bilder führen. Ein gewichtiges Argument dagegen wird sich noch unten ergeben. Die zweite Annahme ist an sich weitaus die wahrscheinlichste; denn in der ersten Form ist die nachträgliche Verwandlung des Zeus völlig überflüssig, und Überflüssiges pflegt naive Sage nicht zu berichten. Sind wir aber erst zu solchen Schlüssen gelangt, so verdient eine weitere Erwägung Raum. Es ist ganz natürlich, wenn der Volksglaube einen Himmelsgott als Vogel vorstellt. Zeus ist meines Wissens als Stier sonst nie gedacht worden. Wohl aber ist diese Gestalt nach altgriechischem Glauben den Gottheiten des Wassers vor allem eigentümlich. Zahlreiche Sagen, die an Poseidon und andere Wassergötter anknüpfen, beweisen das. Auf Amphoren und Vasen, die als Schmuck die Darstellung des Kampfes von Herakles und Acheloos tragen, finden wir den Gott als Stier gebildet. Okeanos heisst stierhäuptig. Es ist nicht ohne Interesse, festzustellen, dass den Livländern die gleiche mythologische Vorstellung geläufig ist. So wird vom Euseküllschen See erzählt, dass er in Gestalt einer schrecklichen schwarzen Wolke, die ein furchtbar grosser, schwarzer Ochse geleitete, an seine gegenwärtige Stätte gelangt sei [1]). Den Burtnekschen See soll ein riesiger Ochse auf seinem Rücken von seinem ursprünglichen Standort weggetragen haben [2]). Eine ähnliche Geschichte knüpft sich an den See von Piersal [3]). Vom See im Lohmuswalde heisst es, er sei so unergründlich tief, dass noch niemand seinen Grund erreicht habe. „Einst gingen die Männer des Laki-Dorfes an den See, banden einen langen Strick an einen kleinen Kessel, in den sie einen Stein legten, und liessen ihn hinab. Als bereits einige dutzende und hunderte von Faden des Strickes abgelaufen waren, bemerkten die Männer plötzlich, dass sich der Strick von selbst bewegte.

1) Bienemann, Livl. Sagenbuch Nr. 39.

2) Bienemann Nr. 25.

3) Bienemann Nr. 44.

Nun zogen sie den Grapen (Kessel) wieder herauf; aber wie erstaunten sie, als sie anstelle des Grapens einen blutigen Ochsenkopf erblickten. Sie erschraken sehr, warfen den Ochsenkopf wieder ins Wasser und eilten fort nach Hause“ [1]).

Man wird in allen diesen Fällen mit der Annahme nicht fehlgehen, dass Hypostasen des Wassergottes vorliegen, der in Ochsengestalt vorgestellt wird. Die Parallele zum griechischen Mythos ist deutlich. Nun giebt es aber tatsächlich auch auf griechischem Boden einen Bericht, nach dem Poseidon den Stier schickte, der die Europa entführte [2]). Und wenn nach einer Version Aiakos Bruder des Minos und Sohn des Zeus von der Europa heisst, so erzählte man doch andrerseits, dass Zeus, von Liebe zu Aigina, der schönen Tochter des phliasischen Flussgottes Asopos, ergriffen, sich in einen Adler verwandelte und das Mädchen auf die Insel Oinone trug, wo sie von ihm Mutter des Aiakos wurde. Somit wird es klarer, dass Stier und Adler auf den kretischen Münzen ein merkwürdiges Doppelspiel der Sage bedeuten müssen. Wir können eben noch ahnen, wie die Fäden durcheinander gelaufen sind. Von der Erzeugung des Minos muss einmal gleiches erzählt worden sein, wie von der des Aiakos, und so tritt es nun heller an den Tag, wie nahe verwandt diese beiden sind, zwei echte Doppelgänger.

Durch Heimat und Genealogie verbunden, gesellt sich als dritter Rhadamanthys hinzu, dessen Bild die Sage mit Zügen ausgestaltet hat, die ihn seinem Bruder Minos zum Verwechseln ähnlich machen. Nur dass er nicht in gleichem Sinne, wie dieser, auch historische Persönlichkeit geworden ist. Aus dem Bannkreis des Mythos trat er nie hervor. Von allen dreien ist er seit alters am festesten mit dem Jenseits verknüpft: die Odyssee weiss, dass er auf den

---

[1]) Bienemann Nr. 41.

[2]) Scholion zu Arat. Phaenom. 173.

Inseln der Seligen weilt, wohin Menelaos gelangen soll [1]). Als Beisitzer des Kronos feiert ihn Pindar in einer berühmten Schilderung jenes Landes [2]); die Worte beweisen allenfalls, dass der Dichter ihm einen besonderen Rang vor den übrigen Heroen zuerkannte [3]), aber keineswegs, dass er ihn als Richter der Toten ansah. Vielleicht liegt ihnen ein Ausgleich älterer geteilter Tradition zugrunde, die bald dem Kronos, bald dem Rhadamanthys die Herrschaft über das Reich der Seligen gab. Wenigstens wissen Spätere, dass er dort König war, und diese Überlieferung ist wahrscheinlich gut begründet; denn es kann kein Zweifel sein, dass Rhadamanthys ursprünglich ein Gott gewesen ist wie Minos, der, einstmals Herr in einem himmlischen Reich, gleichfalls früh die alte Würde verlor.

Von diesem berichtet der Dichter der homerischen Nekyia, dass er unter den Toten Recht spreche; das war für den gerechten Mann auf Erden die liebste Beschäftigung gewesen, und so setzt er sie, naivem Glauben gemäss, den wir oben charakterisiert haben, im Hades fort. Streit giebt es ja auch unter den Toten; Aristophanes hat eine Gerichtsszene ergötzlich geschildert. Minos ist bei Homer nicht etwa Totenrichter im Sinne der Späteren, eingesetzt, damit alle Neu-Ankömmlinge vor seinem Tribunal erscheinen und nach dem Massstabe ihrer irdischen Taten Lohn oder Strafe empfangen. Aiakos wird zunächst überhaupt nie genannt. Die Angabe, dass er in der aristophanischen Unterwelt ein besonderes Amt bekleide, verträgt sich nicht mit der besten Überlieferung [4]).

---

[1]) Odyssee δ 564.

[2]) Ol. II 75.

[3]) Nicht einmal dieser Schluss ist absolut sicher; denn πάρεδρος der κόρη soll z. B. auch die tote Alkestis werden (Eur. Alk. 746), wie der tote Agamemnon πρόπολος τῶν μεγίστων ἐκεῖ τυράννων ist Choeph. 357.

[4]) Vgl. Kock, Zum Personenverzeichnis der Frösche (Aristophanes' Frösche, 4. Aufl. 1898, S. 38). Lucian hat den Aiakos in seiner Aristophanesausgabe gefunden.

Die Idee einer Wiedervergeltung nach dem Tode musste erst ausgereift sein, ehe überhaupt die Vorstellung von einem Richter im Jenseits möglich wurde. Sie ist keine volksmässige Schöpfung, sondern durch und durch theologisch. Vor den Tagen der Orphiker hat sie schwerlich bestanden. Erst als ein System sich gebildet hatte, in dem die Frage des Lebens nach dem Tode, eines gerechten Lohnes für die Guten und einer Strafe für die Bösen eine wesentliche Rolle spielte, sind die natürlichen Bedingungen für das Dasein eines Totenrichters gegeben. Dass ihrer statt dessen gleich drei auftreten, beruht auf Gründen, die Usener soeben schön entwickelt hat. Platon ist es, der sie zuerst nennt. „Zwei aus Europa, den Minos und Rhadamanthys, und einen aus Asien, den Aiakos, hat Zeus als Richter für die Verstorbenen bestellt“ [1]). Wir wissen nach den ausgezeichneten Untersuchungen Dieterichs und Rohdes, wie stark die Jenseitsschilderungen Platons mit orphisch-pythagoräischer Lehre durchtränkt sind, und der Schluss ist erlaubt, dass er nicht bloss die Richter, sondern auch ihre Namen aus ihr geschöpft hat. Vielleicht ist es kein Zufall, dass auf einer unteritalischen Vase Aiakos und Rhadamanthys neben einander als Bewohner des Hades erscheinen. Bloss die Verteilung der Richter auf die zwei Kontinente ist eine späte Spielerei; ursprünglich sind sie drei Ausdrücke für ein Wesen, mehr noch als drei Brüder, Söhne des Zeus, und um der ‘Gerechtigkeit’ willen, die den typischen Zug ihres Charakters bildet, sind sie nachträglich noch einmal im Hades zu Ehren gekommen. Platons Autorität hat ihre Stellung bei den Späteren gefestigt; aber niemand soll behaupten, dass sie vor ihm diese Würde besassen, es sei denn in irgend einem Winkelkult.

---

[1]) Plato Gorgias 523e, vgl. Republ. 502c.

X.

Im Vorhof der vergilischen Hölle finden sich fast alle Schreckgestalten wieder, die je im Mythos der Alten eine Rolle gespielt haben, die Centauren, Skyllen, Briareus, die Lerna, die Chimaera, die Gorgonen und Harpyien, Geryones. Dazu die Gespenster der Trauer, der Sorge, der Krankheiten, der Furcht, des Hungers und zahlreiche andere [1]. Hier hat der Entwicklungsprozess, dessen Verlauf wir bereits an einer Reihe von Beispielen betrachtet haben, zu den äussersten Consequenzen geführt. Bei Aristophanes ist es freilich schon ähnlich. Da bringt Herakles den Dionysos, der sich bei ihm nach dem Wege in die Unterwelt erkundigt, zum Gruseln, indem er ihm vorhält, dass er gleich hinter dem Acheron Schlangen und unzählige schreckliche Tiere antreffen werde. Hiermit mögen in erster Linie die Hunde des Hades gemeint sein, aber sie nicht allein. Indem er die Unterwelt durchwandert, stösst Dionysos auf solch ein „grosses Tier" (θηρίον μέγα), es ist die Empusa [2]. Eine sonderbare Erscheinung, die aus einer Gestalt in die andere übergeht: bald sieht man ein Rind, bald einen Maulesel, bald ein wunderschönes Weib. Das ist seltsamer Unterweltszauber, und man darf wohl wieder einmal die Frage aufwerfen und erwägen, ob dieses Gespenst rechtmässig zum Inventar des Hades gehört oder von dem

---

1) Äneis VI, Vs. 273 ff.

2) Frösche Vs. 293.

Dichter nur dorthin verpflanzt[1]) worden ist, weil es ihm eine Szene von hervorragend komischer Wirkung lieferte. Ich gehe aus von der Eigenschaft, die ihm bei Aristophanes am stärksten aufgeprägt ist, der Fähigkeit, sich in mannigfache Gestalten zu verwandeln. Versteht man sie richtig, so ist das eine Eigentümlichkeit, die nach antikem Glauben einem scharf umgrenzten Kreise von Wesenheiten zukommt. Gewiss besitzen alle Götter die Macht, sich in menschlicher Gestalt oder der eines bestimmten Tieres zu offenbaren. Auch der Mensch kann, wenn er gewisse Zaubermittel anwendet, solch eine Verwandlung durchmachen[2]). Allein das ist noch keine Polymorphie in engerem Sinne. Diese setzt die Fähigkeit voraus, ohne weiteres im Augenblick immer neue Formen der Erscheinung zu zeigen. So finden wir sie bei den Gottheiten des Wassers. Acheloos im Streite mit Herakles, Skamandros im Streite mit Achilleus nehmen nach einander verschiedene Gestalten an. Thetis[3]), von Peleus überfallen, sucht sich durch gleichen Zauber der Gewalt des Helden zu entziehen. Grösser noch ist die Kunst des Proteus[4]); als ihn Menelaos zu fesseln trachtet, wird er zu einem Löwen, dann zur Schlange, zum Panther,

---

[1]) Vgl. Gruppe, Gr. Mythologie, S. 411.

[2]) Hexen und Zauberer besitzen schon nach antikem Glauben die Fähigkeit, sich und andere in Tiere zu verwandeln; vgl. Apuleius' Metamorphosen. 'Iam ego me convertam in hirudinem atque eorum exsugebo sanguinem', sagt Epidicus, Plautus Epidic. 188. In gewissem Sinne ist das gleichfalls Polymorphie, da man die Zauberformel beliebig anwenden kann (es steht eine im Leydener Papyrus II, p. 103, 7 ff.; werden kann man λύκος κύων λέων πῦρ δένδρον γῦψ τεῖχος ὕδωρ). Aber bei echten Gespenstern ist es anders; da gehört bloss ein Willensakt zum Übergang aus einer Gestalt in die andere, und in diesem Sinne ist die oben gemachte Unterscheidung zu verstehen. Die lateinischen versipelles bedürfen gleichfalls zur Verwandlung des Zaubers, wie die bekannte Erzählung Petrons beweist.

[3]) Vgl. Scholion zu Pindar Nem. III, 61.

[4]) Odyssee δ 455 ff.

Eber, zu Wasser und zu einem Baume. Auf einer chalkidischen Vase, die sich jetzt in Paris befindet [1]), ist Triton im Moment der Verwandlung dargestellt. Auch der gewaltige Periklymenos besass diese Macht und ward so dem Herakles, als er gegen Pylos zog, zum gefährlichsten Gegner. Wir verstehen alles sofort, wenn wir hören, dass Poseidon sein Ahnherr war und ihm die Gabe verliehen hatte [2]).

Das sind freilich keine Analogien zur Verwandlung der Empusa, die nun einmal keine Wassergottheit ist. Aber wir lernen doch, wie die Vorstellung überhaupt entstehen konnte. Von der Veränderlichkeit des untergebenen Elementes wird der Schluss gezogen auf die Wandelbarkeit der Gottheit selbst. Wenn die Wellen auf- und niedergehen, nehmen sie für die spielende Phantasie die verschiedensten Gestalten an; es sind gewissermassen die Epiphanien der Wassergötter. Flutet das Meer über die Ufer, so reiten seine Dämonen auf weissen Rossen voran; in dieser Weise stellen sich die Livländer [3]) die Sache vor, und es ist deutlich, dass die leuchtenden Wellenkämme es sind, welche den Eindruck von heranstürmenden Tieren wachrufen. Wandelbar wie die Gestalten des Meeres sind aber auch die Erscheinungen der Nacht; im Dunkel verschwimmen die Umrisse der Gegenstände, und aufsteigende Nebel nehmen wechselnde Formen an. Zu nächtlicher Stunde gehen die Gespenster um [4]), treiben die bösen Dämonen am liebsten ihr Wesen, und wechselnd ist auch ihre

---

1) Vgl. Benndorf, Wiener Vorlegebl. 1889, T. 5, Nr. 3.

2) Die Belege bei Usener, Der Stoff des griechischen Epos, S. 29.

3) Vgl. Bienemann, a. O. S. 7.

4) Νυκτερὸν φάσμα ἡ Ἔμπουσα heisst es in der vita Aeschin. cf. Rohde, Psyche S. 372 Anm. und S. 370. Die Erinyen erscheinen des Nachts (Aeschylus Choeph. 283 ff.), auch sonst Gespenster (Euripides Hekate 70, Helena 570, Ion 1049; Lykophron 225). Selbstverständlich ist, dass Hekate und Artemis (νυκτοφάνεια, Pariser Zauberpapyrus, Wessely Z. 2523—2819) des Nachts umgehen. Weiteres bei Usener, Rhein. Mus., N. F. LVIII, 1903, S. 336.

Gestalt und Körperbildung. Selene selbst, die Gebieterin der Nacht und Herrin alles schlimmen Spuks, besitzt die Fähigkeit der Polymorphie; vom Zauberer zitiert[1]), erscheint sie als Weib, wird dann aber zu einem wunderschönen Rinde und hernach zum Hunde. Dass die Lamia verschiedenartige Erscheinungsformen anzunehmen vermag, ist mehrfach bezeugt[2]). Gleiches gilt nach dem Zeugnis eines hellenistischen Dichters für die Keren[3]), gilt endlich ohne Zweifel für die Erinyen. Nicht dass sie von den Dichtern bald als Hunde, bald als Schlangen des Hades angesprochen werden, ist das Ausschlaggebende. Wichtiger ist eine Stelle der euripidischen Iphigenia Taurica, wo Orestes die Erscheinung dreier Erinyen hat; leider sind die Worte lückenhaft überliefert[4]). Die erste beschreibt er nicht; die zweite, mit Schlangen bewehrt, ist nach dem Normaltypus der griechischen Kunst gebildet; die dritte schwebt beflügelt wie ein Raubvogel von oben heran. Die Raserei des Orestes steigert sich, als er die Stimmen der Rachegeister hört:

φθογγάς τε μόσχων καὶ κυνῶν ὑλάγματα,
ἅς (l. ὡς oder ἃ) φάσ' Ἐρινῦς ἱέναι μυκήματα.

Diese Worte sind weitaus die bedeutungsvollsten; wenn die Erinys wie ein Kalb blökt und wie ein Hund bellt, so muss vorausgesetzt werden, dass sie auch das Aussehen jener Tiere annehmen kann, und die Hundegestalt ist wenigstens oft genug bezeugt, für die Rindsgestalt liefern Selene und Empusa beachtenswerte Analogien. Entscheidend ist das weitere Verhalten des Orestes; er fällt mit ge-

---

[1]) Vgl. Lucian Philopseudes 42.

[2]) Vgl. Roscher, Myth. Lexikon II 1819.

[3]) Sinos bei Stobaeus florileg. 5, 22: Κῆρας ἀπωσάμενος πολυπήμονας, αἵ τε βεβήλων | ὄχλον ἀιστοῦσαι ἄταις περὶ πάντα πεδῶσι | παντοίαις, μορφῶν χαλεπῶν ἀπατήματ' ἔχουσαι.

[4]) Euripides, Iph. Taur. Vs. 291 ff. Vgl. Bruhn z. St. und v. Wilamowitz, Gr. Trag. II 231[3].

zogenem Schwerte über die in der Nähe weidenden Kühe her, „im Glauben, damit die Erinyen von sich abzuwehren“. Sie müssen sich ihm also doch selbst als Kühe gezeigt haben. Es kann schwerlich ein Zweifel darüber bestehen, dass Euripides in seiner Schilderung auf volkstümliche Anschauungen zurückgegriffen hat, die sonst in dieser Deutlichkeit nicht hervortreten, aber doch beweisen, dass Erinys, Ker, Empusa, Lamia auch nach dieser Seite hin nah verwandte Wesen sind. Im Buch Henoch[1]) nun wird die Polymorphie den Seelen der gefallenen Engel zugeschrieben; sie verlassen als böse Geister die Leiber und schädigen in wechselnder Gestalt die Menschen (πολύμορφα γενόμενα λυμαίνονται τοὺς ἀνθρώπους). Dieses Zeugnis ist wichtig in doppelter Beziehung, weil es mit der Vorstellung, dass die Seelen der Toten zu bösartigen Dämonen werden, die andere von ihrer Vielgestaltigkeit verbindet. Es ergiebt sich hier in neuem Zusammenhang, dass alle die Gespenster, von denen die Rede war, ursprünglich Seelen sind[2]). Und

---

[1]) Henoch XIX 1.

[2]) Auch die bösen Geister der Araber besitzen, wie aus den Erzählungen in Tausend und einer Nacht hervorgeht, die Fähigkeit, sich zu verwandeln; wer sie bezwingen will, muss ihnen darin überlegen sein. Unmittelbar an antiken Glauben erinnert eine Stelle im Testamentum Abraham (Texts and Studies II 2, S. 95, bes. C. XVII, S. 99), wo Θάνατος auftritt und im Augenblick alle möglichen Gestalten annimmt. Aus modernem Glauben: Im Dorfe Meiken fabelt man von einem Tier, das bald als Katze, Hund, Kalb und Affe erscheint (Schwartz, Idg. Volksglaube, S. 193). Der Saalgeist zeigt sich bald als schwarzer Pudel, bald als zottiges Kalb (Schwartz, ebd. S. 190). Ein dämonischer Meermann wird nach livländischem Glauben bald als Mensch, bald als apfelgraues Pferd sichtbar (Russwurm, Eibofolke § 381, 9, § 382, 3). Vgl. auch oben S. 27 Anm. 4. Polymorphie des Teufels im kleinrussischen Glauben s. Gogol, Die Nacht vor Weihnachten, S. 90 Recl., Polymorphie der Hexen s. Gogol, Der Wig (echte Lamiengeschichte). Auf das heutige Märchen, wo die Zauberkraft unbegrenzt ist, gehe ich nicht genauer ein; interessant ist ein lappländisches Märchen (Poestion VI, S. 42), wo die Verwandlung beim Ringen eintritt, wie in vielen griechischen Sagen.

deren beständiger Wohnsitz ist der Hades; also gehört auch die Empusa dorthin und ist nicht etwa erst von Aristophanes hineinversetzt worden.

Diese dämonische Gestalt verdient noch nach einer anderen Seite hin betrachtet zu werden. Es ist bezeichnend, dass sie dem Dionysos als schönes Weib naht und ihn auf solche Weise reizt, einen Angriff auf sie zu wagen. Dies ist ein Motiv, dem wir in der Jenseitsmythologie eine bedeutende Rolle zuweisen müssen, wenn wir es allgemein als das der geschlechtlichen Differenzierung fassen. Zahlreiche Märchen und Sagen sind uns bereits begegnet, in denen der Herr des Totenreiches als Entführer schöner Frauen oder Mädchen auftritt. Andrerseits ist bekannt, dass es weibliche Wesen, die Walkyren, waren, die nach germanischem Glauben den Helden im Kampfe beistanden und die Gefallenen zur Walhalla führten. Der Vergleich mag manchem weit hergeholt erscheinen, und sicherlich wäre es oberflächlich, damit altgriechische Darstellungen zu verbinden, auf denen Herakles von Nike im Triumph zum Olymp geleitet wird. Fraglicher ist der folgende Fall. Auf einer Vase bei Tischbein [1]) sind zwei Epheben zu Pferde dargestellt, mit Chlamys und Petasos bekleidet. Sie reiten mit gesenktem Haupte. Zwischen beiden schwebt eine geflügelte Frauengestalt, die den vorderen Reiter mit der linken Hand führt, während sie zu dem nachfolgenden zurückblickt und ihm eine Tänie reicht. Ob hier Nike gemeint wird, lässt sich nicht ausmachen; keinesfalls handelt es sich um einen Auszug zur Schlacht, da von einer Bewaffnung der beiden Jünglinge keine Spur zu sehen ist. Die natürlichste Erklärung scheint die zu sein, dass zwei

---

[1]) Tischbein, t. IV Taf. 15.

Verstorbene, vielleicht im Kampfe Gefallene, dargestellt sind, welche, von einem weiblichen Dämon begleitet, zu Ross ins Jenseits reiten.

Erheblich weiter führen Malereien, die sich in etruskischen Grabkammern gefunden haben. In der Tomba Golini zu Orvieto stiess man auf ein Wandgemälde, auf dem ein Toter, in einem von vier Pferden gezogenen Triumphwagen aufrecht stehend, ins Jenseits fährt; ihn geleitet eine geflügelte, schlangengegürtete weibliche Gestalt, die sogenannte Lasa [1]). Die Darstellung wiederholt sich auf einer Urne, die jetzt im Museum von Volterna aufbewahrt wird; hier trägt die Lasa eine Fackel [2]). Auf anderen Bildern holt die Lasa den Toten vom Mahl oder vom Reisewagen [3]). Dagegen stellt eine Freske der Tomba del Cardinale [4]) eine halbverhüllte Frau dar, die, auf einem Handwagen sitzend, von zwei geflügelten Jünglingen weggefahren wird.

Bemalte Platten aus einem Grabe zu Cervetri [5]), jetzt im Louvre befindlich, vereinigen beide Auffassungen. Da sieht man eine Frau, die aus dem Kreise klagender Verwandten von einem schönen, geflügelten Jüngling davongetragen wird (s. Abbild. S. 113), rechts daneben zwei sitzende Greise, auf die von oben ein weiblicher Dämon mit ausgebreiteten Flügeln hinabstösst, wie ein Raubvogel auf seine Beute. Es ist nicht wesentlich, dass, dem griechischen Hermes entsprechend, nebenbei noch Charon mit dem Hammer ganz allgemein als Begleiter der Seele ins Jenseits auftritt. Ausser ihm haben die Etrusker offenbar eine besondere Art von Boten gekannt, die den Sterbenden zur Reise ins Jenseits abholen; für die Frau war ein männ-

---

[1]) Vgl. Martha, L'art étrusque, S. 417.
[2]) Vgl. Martha, a. O. S. 181.
[3]) Vgl. Martha, a. O. S. 341, S. 357.
[4]) Vgl. Martha, a. O. S. 428.
[5]) Martha, a. O. S. 428.

licher Dämon, für den Mann ein weiblicher bestimmt. Wer nun auch leugnen mag, dass die griechische Kunst Spuren einer gleichen Auffassung besitzt, der darf es darum nicht leugnen für den griechischen Mythos. Wenn nicht alles trügt, haben wir hier die Erklärung für eine Reihe von Sagen, deren typischer Inhalt die Entrückung eines geliebten Menschen durch eine Gottheit ist. Eos mag an erster Stelle stehen. Die Szene, wie die Göttin den ruhenden Kephalos in ihren Armen davonträgt, ist öfters gemalt worden. Eos raubt ausserdem noch den Orion, den Tithonos und den Kleitos. Die Zahl ihrer Liebschaften ist offenbar nicht gering gewesen. Aber die Vasenmaler haben auch dargestellt, wie sie den toten Memnon entrückt[1]); zudem dürfen wir einer Äusserung des Artemidoros



Platte aus einem Grabe zu Cervetri.

[1]) z. B. Monumenti dell' Inst. X, T. 38. Die in den Annali dell' Inst.

gedenken: „Wenn ein Kranker träumt, dass er sich mit einem Gotte oder einer Göttin ehelich verbinde, so bedeutet das seinen



Eos und Kephalos, Terracotta, Arch. Ztg. 33, T. 15.

1883, S. 208, publizierte Darstellung, auf der eine geflügelte Frau einen gefallenen Krieger davonträgt, braucht nicht notwendig auf Eos und Memnon zu gehen.

Tod"[1]). Verständlich wird nun auch die Endymionlegende. Selene soll sich mit dem schönen schlafenden Jüngling auf dem Latmosgebirge vermählt haben. Einfacher erzählten die Einwohner von Heraklea bei Milet[2]) diese Geschichte: als Endymion starb, habe er sich nach dem Latmosgebirge entfernt. Da ist der Kern des Mythos mit schlichten Worten angegeben. Und die Nymphen, die den Hylas, Daphnis, Bukolion und andere[3]) ins Wasser ziehen, müssen sie nicht in gleicher Weise verstanden werden?

Im Kreise der Mainaden oder der Najaden weilt auch der tote Knabe, den ein bei Philippi in Macedonien gefundenes lateinisches Grabgedicht verherrlicht (Buecheler, Anthol. lat. 1233, 17):

> nunc seu te Bromio signatae mystides ad se
> florigero in prato congregi in Satyrum
> sive canistriferae poscunt sibi Naides aeque,
> qui ducibus taedis agmina festa trahas,
> sis, quodcumque, puer . . .

Ulpius Nymphicus setzt seinem Sohne aufs Grab[4]): anima bona superis reddita, raptus a Nymphis, vix. a. VIIII. „Die Quellnymphen rafften mich dahin aus dem Leben" lautet ein zu Rom gefundenes, einem Jüngling oder Manne gewidmetes griechisches Epigramm[5]). Wer seinen Feind durch bösen Zauber zu vernichten trachtete, der rief sie

---

1) Artemidoros p. 81, 12 Hercher: θεῷ δὲ ἢ θεᾷ μιγῆναι — νοσοῦντι θάνατον σημαίνει.

2) Pausanias V 1, 5 (4) τὰ δὲ ἐς τὴν Ἐνδυμίωνος τελευτὴν οὐ κατὰ τὰ αὐτὰ Ἡρακλεῶταί τε οἱ πρὸς Μιλήτῳ καὶ Ἠλεῖοι λέγουσιν, ἀλλὰ Ἠλεῖοι μὲν ἀποφαίνουσιν Ἐνδυμίωνος μνῆμα, Ἡρακλεῶται δὲ ἐς Λάτμον τὸ ὄρος ἀποχωρῆσαί φασιν αὐτόν. Vgl. oben S. 73.

3) Vgl. Rohde, Psyche, S. 663[1], Bloch in Roschers Myth. Lexikon v. Nymphen S. 554.

4) Angeführt von Buecheler zu Anthol. lat. 1233.

5) Kaibel, Epigr. 571 Νύμφαι Κρηναῖαί με συνήρπασαν ἐκ βιότοιο.

wohl an[1]) und versenkte die Bleitafel, auf der der Fluch geschrieben stand, ins Wasser. Danach kann über die sehr charakteristische Auffassung der Wassernymphen als Todesdämonen kein Zweifel sein. Andrerseits erscheint Triton[2]) als Frauenräuber. In derselben Reihe steht Boreas, der die Oreithyia entführt. Wir besitzen noch eine Reihe von Vasen, auf denen nach dem gewohnten Schema der Entrückungsszenen dargestellt ist, wie der geflügelte Gott das heftig sich sträubende Mädchen davonträgt. Der Grundgedanke der Legende wird klar, wenn man sich erinnert, dass andere Sturmgottheiten, die θύελλαι und ἅρπυιαι, immer zugleich Mächte des Todes geblieben sind. Viele Sagen erzählen von Frauenraub durch Kentauren; sie gehören in die gleiche Kategorie wie die bisher behandelten, mag man im übrigen diese mythischen θῆρες auffassen, wie man will[3]): Herakles entreisst ihnen die Beute nicht anders, als wie er dem Thanatos die Alkestis im Kampfe wieder abgewinnt. Mit den Kentauren konkurrieren die Dioskuren[4]) als Räuber der Leukippiden. Die Zahl der

---

[1]) CIL X, 1823 'Aquae ferventes sive vos Nimfas .. voltis adpellari. Vgl. die ausführlichen Nachweise über diese Dinge bei Wünsch, Defixionum tabellae Atticae praef. XXIX a, Buecheler zu Anthologia latina 1233, Bloch a. O.

[2]) Vgl. Pausanias IX, 20, 4.

[3]) Zusammenhang der Kentauren mit Tod und Jenseits zeigt die dem V. Jahrh. angehörende Darstellung eines Kentauren als Totenfergen, der einen Heros ins Jenseits trägt; s. Petersen, Röm. Mitteilungen XII, 1897, T. VII, S. 137 ff.

[4]) Bedeutsam erscheint in diesem Zusammenhang der Brauch, der an den Agrionien in Argos geübt wurde; denn allemal war es ein Weib, das der Priester, der anstelle des Dionysos stand, verfolgte, mit dem Rechte, es zu töten (was in älterer Zeit sicherlich geschehen ist). Auf einer Vase aus Capua, die sich jetzt im Britischen Museum befindet (Katalog III, E. 170), ist dargestellt, wie Apollon, eben von einem mit Flügelrossen bespannten Wagen abgestiegen, eine fliehende Frau (Marpessa?) erhascht; ihre Begleiterin eilt zu einem bärtigen Manne, der, ruhig an einen Stab gelehnt, dasteht. Die Inschrift καλὸς καλή sagt nichts aus.

Mythen, die in betracht kommen, ist überhaupt nicht gering, erinnert sei nur an das Abenteuer des Theseus, dem Ariadne von Bakchos genommen wird, an die Ganymedes- und Semele-Legende [1]).

Wenden wir uns nun den Höllengeistern [2]) zu, von deren Betrachtung wir ausgingen, so ergiebt sich in vielen Fällen ohne weiteres die strenge Durchführung des Motivs. Zwei Geschichten mögen im Vordergrunde stehen, weil in ihnen die Urquellen des Glaubens fliessen. Einmal die von Phlegon [3]) erzählte, von Goethe poetisch verklärte Sage von der Braut in Korinth, die nachts aus dem Grabe kommt, um die Liebe des Bräutigams zu geniessen; dass dieser hernach stirbt, ist der normale Abschluss des Abenteuers. Dazu als Seitenstück eine von Pausanias [4]) aufbewahrte Sage aus dem italischen Temesa. Einer von den Schiffsleuten des Odysseus, der auf seinen Irrfahrten auch dorthin gekommen sei, habe im Trunke einem Mädchen Gewalt angetan und sei zur Strafe von den Eingeborenen gesteinigt worden. Da sei der Daimon des Getöteten erschienen und habe furchtbar in der Gegend gehaust, bis ihm die Temesäer auf den Rat der Pythia einen Tempel und Hain geweiht und ihm Jahr für Jahr die schönste Jungfrau, die sich in der Stadt fand, zum Weibe gegeben hätten. Nach einem Bilde, das Pausanias sah, war der Unhold kohlschwarz,

---

[1]) Ζεὺς τὴν Σεμέλην ἐκ τῆς γῆς εἰς τὸν οὐρανὸν κομίζει διὰ πυρός heisst es bei Späteren (Rohde, Psyche I³ 320). Ist das junge Sage?

[2]) Über das Liebesverlangen der niederen Dämonen der griechischen Mythologie (Sirenen, Lamien etc.) hat soeben Georg Weicker in seinem Buch „Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst“ (Leipzig, Teubner 1902) S. 2 ff. gehandelt und ein reiches, einschlagendes Material vorgelegt. Ich kann auf ihn verweisen und mich wesentlich auf ein paar ergänzende Bemerkungen beschränken. Zweifellos ist der Zug für den Seelenglauben charakteristisch, aber er reicht doch andrerseits, wie ich gezeigt zu haben hoffe, weit über diese Beschränkung hinaus.

[3]) Phlegon, Mirabilia S. 57 f., Keller.

[4]) Pausanias VI, 6, 7.

fürchterlich anzuschauen und mit einem Wolfsfell bekleidet, also ein echtes Höllengespenst. Der Athlet Euthymos macht seinem Treiben ein Ende, indem er ihn besiegt und ins Meer treibt. In beiden vorgeführten Fällen können wir recht eigentlich von der Hochzeit des Todes reden, und so wird uns das Bild vom Hades als Bräutigam [1]) verständlich, wie es griechische Dichter beim Tode der Frauen gebrauchen. Im Herakles des Euripides beklagt Megara das Los ihrer dem Untergang geweihten jungen Söhne; da sagt sie: „Das Schicksal hat euch die Keren zu Bräuten bestimmt“ [2]). Man wird an die Worte einer lettischen Totenklage erinnert, in der es heisst:

„In ihrem grossen Herzeleid
Fangen die Brüder zu tanzen an;
Haben ihr liebes Brüderlein
Der Erdmutter Töchterlein vermählt“ [3]).

Wenigstens für die homerischen Gedichte steht es fest, dass der Mann [4]) den Keren verfällt; sie sind im

[1]) Euripides, Iph. Aul. 461: Ἅιδης νιν, ὡς ἔοικε, νυμφεύσει τάχα, Orestes 1109: ἀλλ' οὐκέθ', Ἅιδην νυμφίον κεκτημένη u. a.

[2]) Hercules Furens 481: νύμφας μὲν ὑμῖν Κῆρας ἀντέδωκ' ἔχειν.

[3]) Globus 1902, S. 372.

[4]) Od. ξ 207: ἀλλ' ἤτοι τὸν Κῆρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι εἰς Ἀΐδαο δόμους, ein Vers, zu dem die etruskischen Bilder die beste Illustration bilden. Achtundsiebenzigmal werden die Keren in Ilias und Odyssee genannt, davon nur einmal in einer der anerkannt jüngsten Schichten der Odyssee, in der Nekyia, mit Beziehung auf eine Frau. Es ist V. 171 ff., wo Odysseus seine Mutter anredet:

τίς νύ σε Κὴρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο,
ἦ δολιχὴ νοῦσος ἦ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα;

Der Vers τίς νύ σε Κ. ἐ. τ. θ. kehrt 398 wieder, ist dort von Agamemnon gesagt, und in richtiger Beziehung; es geht weiter:

ἠέ σέ γ' ἐν νήεσσι Ποσειδάων ἐδάμασσε;

Für 171 ff. ist bezeichnend, dass die Ker bereits zu einer Art von Abstractum geworden ist, das durch δολιχὴ νοῦσος ἦ Ἄρτεμις glossiert wird. Überhaupt muss gesagt werden, dass der Begriff Κήρ in der Odyssee bereits ziemlich formelhaft geworden ist, wie die Verbindungen θάνατος καὶ κήρ, φόνος καὶ κήρ beweisen. Viel altertümlicher ist auch hier die Ilias.



strengsten Sinne die Dämonen des Schlachtfeldes. So schildert sie auch noch Hesiodos und der Maler der Kypseloslade. Aber schon hier lässt sich für die spätere Zeit die Differenzierung nicht mehr durchführen. Noch weniger bei den Harpyien, von denen bereits Homeros weiss, dass sie die Töchter des Pandareos raubten. Nun hat freilich die ältere griechische Kunst Harpyien, Sirenen und Keren auch männlich gebildet, und so fällt es schwer, in diesem Punkte völlig ins reine zu kommen. Jedenfalls ist es unerhört, dass die Erinys ein Weib verfolgt[1]).

---

[1]) Freilich heisst es bei v. Wilamowitz, Orestie II, 184: Der Bluträcher, der seine ererbte Pflicht versäumt, leidet genau die Strafe des Mörders. Daher agieren die Erinyen, „schicken Träume, wie sie die Mörderin Klytaimestra sieht", aber ich weiss nicht recht, auf welchen Tatsachen die Annahme beruht, dass der Traum der Klytaimestra von den Erinyen geschickt worden sei; Äschylus selbst nennt den Φοῖβος ὀνειρόμαντις. Dieser Traum deutet symbolisch auf das kommende Unheil, er braucht also keineswegs ein Akt der Verfolgung seitens der Rachegeister zu sein. Der Vergleich ist auch deshalb nicht genau zutreffend, weil dem Orestes nicht furchtbare Träume, sondern vielmehr schlaflose Nächte angedroht werden (Choeph. 285 λαμπρὸν ἐν σκότῳ νωμῶντ' ὀφρύν). Erst die von v. Wilamowitz vorgenommene Ergänzung bringt den von ihm angenommenen Sinn hinein, und das ist doch immerhin eine problematische Sache, obwohl auch ich um der unleidlichen Construction willen an eine Lücke glaube. Im übrigen beweist gerade diese Stelle der Choephoren, dass zwischen Mann und Frau differenziert wird. Wird die Rache nicht ausgeführt, so droht Apollon beiden Geschwistern schwere körperliche Krankheiten an. Aber nur den Orestes treffen die προσβολαὶ Ἐρινύων (283 ff.). Man kann ja einwenden, dass Elektra später auch nur intellektuell mitschuldig wird. Aber nun nehme man die euripideische Elektra; sie stiftet den Mord an, treibt den unschlüssigen Bruder zur Tat, triumphiert später, während Orest von seinem Frevel ganz überwältigt ist, behauptet: ἐγὼ δέ γ' ἐπεκέλευσά σοι ξίφους τ' ἐφηψάμαν ἅμα. Dann treten die Dioskuren auf und verkünden, dass sie den Pylades heiraten soll, dem Orest dagegen Verbannung, Wahnsinn und Verfolgung seitens der Erinyen. Es ergiebt sich also, dass eine Bestrafung der Elektra nicht bloss dem Mythos fremd war, sondern auch, dass einem aufgeklärten Manne wie Euripides der Gedanke überhaupt nicht gekommen zu sein scheint, dass die schuldige Frau so gut Strafe verdient wie der schuldige Mann. Warum hätte er sonst

Am deutlichsten haben für alle Zeit die Lamien ihren ursprünglichen Charakter bewahrt; schöne Jünglinge, denen sie in lockender Gestalt nahen, sind ihre Beute. Es ist das gleiche Motiv, wenn der Mythos berichtet, dass die Mainaden den Pentheus und Orpheus zerrissen. Noch späte Legenden erzählen, wie ein Satyr die Frauen eines Dorfes überfiel und „zwei, die er am meisten zu lieben schien", tötete [1]), wie der Heros Achilleus ein Mädchen umbrachte [2]). Wenn übrigens manche von den weiblichen Dämonen auch als Räuberinnen der Kinder erscheinen, so ist das wieder ein ganz natürlicher Zug. Pflege und Wartung des Kindes fiel ja den Frauen allein zu, und unter ihrer Obhut steht es im guten wie im bösen Sinne.

So stellt sich heraus, dass die geschlechtliche Differenzierung ihre gute Bedeutung hat. Es ist eine Auffassung, die das Sterben dem Überlebenden in eigenartiger Weise verklärt. Im übrigen wäre es unsinnig, das nachgewiesene Prinzip strenge durchführen zu wollen. Mythologische Dinge fügen sich keiner einseitigen Betrachtung. Lässt sich da irgend ein Grundsatz feststellen, so wird man gleichzeitig finden, dass in so und so vielen Fällen gerade das Gegenteil wirksam gewesen ist. Schon bei Homer tritt der Gedanke deutlich hervor, dass Artemis den Frauen und Apollon den Männern den Tod bringt; das ist in unserem Falle die Umkehrung. Am klarsten tut sich diese Anschauung kund, wo der Tod der Niobiden erzählt wird:

καὶ γάρ τ' ἠυκόμος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου,
τῇ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο,

Bedenken tragen sollen, auch in diesem Punkte den Mythos zu 'verbessern'? Der letzte Grund ist natürlich, dass die Frau für die Anschauungen dieser Zeit noch tief unter dem Manne steht; daher kann bei ihr Schuld und Vergeltung nicht mit gleichem Masse gemessen werden.

[1]) Philostratus v. Apoll. VI 27 (angeführt von Weicker).

[2]) Philostratus Heroicus 18, p. 215 Kayser.

ἓξ μὲν θυγατέρες, ἓξ δ' υἱέες ἡβώοντες.
τοὺς μὲν Ἀπόλλων πέφνεν ἀπ' ἀργυρέοιο βιοῖο
χωόμενος Νιόβῃ, τὰς δ' Ἄρτεμις ἰοχέαιρα.

Noch bei Ovid sind die Rollen in gleicher Weise verteilt; auch die Vasenmaler führen die Unterscheidung strenge durch. Hier stossen wir also auf einen festen Bestandteil der Sage. Aber selbst bei Artemis ist diese Beschränkung der Machtsphären keine allgemein bindende; der Aktaionmythos beweist, dass sie nicht einmal in ältester Zeit ängstlich innegehalten war.

Exkurse.

I.

Orestes und die Tragödie.

Plutarch sagt de sera numinis vindicta 555[a]: ὥστε πρὸς τὰ γιγνόμενα καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀποπλάττεσθαι τὸ τῆς Κλυταιμήστρας ἐνύπνιον τὸν Στησίχορον οὑτωσί πως λέγοντα·

τᾷ δὲ δράκων ἐδόκησεν μολεῖν κάρα βεβροτωμένος ἄκρον.
ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλεὺς Πλεισθενίδας ἐφάνη.

Es ist wohl die wertvollste Nachricht, welche wir über die Oresteia des Stesichoros besitzen. Auch bei Aischylos und Sophokles hat Klytaimestra einen Traum, der sie mit bösen Ahnungen erfüllt. Bei dem einen glaubt sie eine Schlange zu gebären, die mit der Muttermilch Blut aus ihrer Brust saugt. Bei Sophokles heisst es [1]):

λόγος τις αὐτήν ἐστιν εἰσιδεῖν πατρός
τοῦ σοῦ τε κἀμοῦ δευτέραν ὁμιλίαν
ἐλθόντος εἰς φῶς. εἶτα τόνδ' ἐφέστιον
πῆξαι λαβόντα σκῆπτρον, οὑφόρει ποτέ
αὐτός, τὰ νῦν δ' Αἴγισθος· ἐκ δὲ τοῦδ' ἄνω
βλαστεῖν βρύοντα θαλλόν, ᾧ κατάσκιον
πᾶσαν γενέσθαι τὴν Μυκηναίων χθόνα.

Wer ist bei Stesichoros der βασιλεὺς Πλεισθενίδας? Robert glaubt Agamemnon [2]). Er verbindet damit bei Aischylos und

---

1) Electra 417 ff.

2) Bild und Lied S. 149 f. Versagen muss ich es mir, auf Zielinskis Ausführungen (Ilbergs Jhb. 1899, S. 81 f., 161 f.) einzugehen, da ich mich auf eine möglichst nüchterne Beurteilung des in den Quellen überlieferten Materiales beschränken möchte. Dagegen muss ich auf das, was v. Wila-

Sophokles vorkommende Motive zu einem Ganzen, und dies scheint ihm so harmonisch, dass er an einen Zufall nicht glauben mag: „Der Drache mit dem blutigen Haupt, aus dem plötzlich Agamemnon wird (Stesichoros), nähert sich Klytaimestra und umarmt sie (Sophokles), und diese gebiert aus dem Drachen einen Drachen, der Blut mit der Milch aus ihrer Brust trinkt (Aeschylus)“ [1]). Zur Stütze seiner Vermutung macht R. mit Recht darauf aufmerksam, dass das blutige Haupt des Drachen auf die Kopfwunde deute, die Klyt. dem Ag. versetzt: Soph. El. 98:

μήτηρ δ' ἡμὴ χὠ κοινολεχὴς
Αἴγισθος ὅπως δρῦν ὑλοτόμοι
σχίζουσι κάρα φονίῳ πελέκει.

Also müsse Agamemnon die Erscheinung bei Stesichoros sein; zudem habe Orestes gar nicht Πλεισθενίδης heissen können. Diese Behauptung hat freilich Wilamowitz widerlegt [2]); auch Aeschylus nennt das Geschlecht einmal Πλεισθενίδαι [3]), deshalb brauchte nicht bloss Agamemnon nach seinem Vater so genannt zu werden. Wilamowitz nimmt demgemäss an, Orest sei bei Stesichoros der Pleisthenide. Ihr Mörder erscheine der Klyt. im Traum, das Haupt vom Blut der Mutter besudelt. Immerhin ein ungewöhnliches ὕστερον πρότερον, da die Schlange [4]) doch erst zu Orest wird, der dann die Mutter erschlägt. An der Schlange selbst kann nicht gut schon Mutterblut kleben.

Es giebt eine andere Möglichkeit, die Stelle zu verstehen. „Ihr schien eine Schlange zu nahen mit blutigem Haupte.“ Griechischer Volksglaube giebt den Schlüssel zur Deutung

---

mowitz (Oresteia II, S. 247 ff.) gegen Robert eingewendet hat, bereits hier hinweisen; die Gelegenheit, seine eigene Hypothese zu prüfen, wird sich erst unten ergeben.

1) Robert a. O. S. 171.

2) Oresteia II, S. 248 [3].

3) Agamemnon 1569.

4) So übersetzt man δράκων doch wohl besser.

dieser Worte: es ist die Erinys oder vielmehr die racheheischende Seele des Ermordeten, die in Schlangengestalt der Mörderin sichtbar wird. Ich mag die Geschichte dieser Vorstellung nicht verfolgen; das ist eher eine Aufgabe für Archäologen, und bis zu dem Geiste des Ahnen, der als Schlange dem Äneas erscheint, ist es ein weiter Weg. Die grundwesentliche Tatsache, dass die Griechen sowohl Seele als auch Erinys oft als Schlange [1]) vorstellten, ist an sich zudem hinlänglich bekannt [2]). Nur auf eine schlagende Parallele sei hingewiesen. Ein altgriechisches Vasenbild, dessen richtige Deutung wir G. Löschcke [3]) verdanken, stellt die Ermordung der Eriphyle durch ihren Sohn Alkmeon dar. Die Mutter liegt tötlich getroffen am Boden, hinter ihr schiesst eine grosse Schlange empor und richtet sich züngelnd gegen den Mörder. Das ist die Seele und die Erinys der Mutter in einer Person.

Agamemnon ist tot; er vermag für den an ihm begangenen Frevel keine Rache zu nehmen. Aber als der Tag der endgiltigen Sühne herannaht, da zeigt sich die blutbefleckte Seele des Erschlagenen der Mörderin drohend im Traum. Und wie es die Eigentümlichkeit aller Traumerscheinungen ist, dass sie schnell sich wandeln und ein Bild das andere verdrängt, so auch hier:

ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλεὺς Πλεισθενίδας ἐφάνη.

[1]) Die Erinyen Ἅιδου δράκαιναι z. B. bei Euripides Iph. Taur. 286, d. i. Schlangen des Hades.

[2]) Vgl. Rohde, Psyche [1] S. 223 A [5] und die dort verzeichnete Literatur, Psyche S. 247.

[3]) Vgl. Athenische Mitteilungen XXII S. 263 und als Analogie Arch. Zeit. XXXVIII S. 189. Loeschckes Deutung des Bourgignonschen Vasenbilds führt genauer aus H. Thiersch, „Tyrrhenische Amphoren", verkennt aber die Bedeutung der Schlange. Eine Erinys in Mischform von Mensch und Schlange, also analog der Mischbildung der Seelenvögel, erkennt Loeschcke auf der Vase aus Defenneh bei Fl. Petrie, Tanis II pl. XXV und den ähnlichen Gestalten der orientalisierenden Kunst: männliche Seele Él. céramographique III pl. XXXI ff., weibliche pl. XXXII B.

Es ist der König Agamemnon, der nun leibhaftig in die Erscheinung tritt, das Geahnte bestätigend. Orest hätte wohl Pleisthenide heissen können, aber nicht 'König', da er das nicht war. Und wie hätte die Mutter den Sohn auch wiedererkennen können, der als kleines Kind ihr entzogen wurde und nun ein erwachsener Mann ist!

Man versteht nicht, warum an den Worten des Plutarch gerüttelt werden soll, der bezeugt, dass der Traum damit zu Ende war. Er ist tatsächlich ein geschlossenes Stück Handlung, und gerade das Unbestimmte, das mehr ahnen als wissen lässt, muss ihn einem schlechten Gewissen fürchterlich machen. Träume, in denen eine Vorstellung so lange festgehalten und wohl zusammenhängend durchgeführt wird, wie in dem von Robert kombinierten, giebt es ausserdem in Wirklichkeit kaum. Es ist also nach Lage der Dinge nicht erlaubt, Aeschylus und Sophokles mit Stesichoros zu kontaminieren. Jeder giebt eine besondere Erzählung, der echten Sage am nächsten jedenfalls Stesichoros; denn hier tut sich noch ein Stück uralter Volkspoesie auf. Wer diesen Traum erdichtete, der muss sich auch seiner Bedeutung voll bewusst gewesen sein; die spätere Zeit hat ihn anscheinend nicht mehr verstanden und deshalb selbständig neues konzipiert. Was bei Aeschylus an seiner Stelle erscheint, ist jedenfalls als Motiv sehr wirkungsvoll ausgesonnen; wir sind nicht in der Lage, mit Sicherheit festzustellen, ob der Dichter hier selbstschaffend tätig war (obwohl dies wahrscheinlich ist) oder die Idee aus einer ihm vorliegenden Sagenform übernahm. Unter allen Umständen ist er als von Stesichoros unabhängig zu betrachten. Freie Erfindung steckt aber in dem Traum der Kl. bei Sophokles. Dass der Dichter durch die Erzählung Herodots vom Traum der Mandane sich hat beeinflussen lassen, ist von Classen bemerkt worden[1]).

[1]) Über die Beziehungen Sophokleischer Stellen zu der Erzählung des Herodot (Verh. der Kieler Philologenvers. S. 114).



Sophokles war durch seine Version gezwungen, den Agamemnon einzuführen; er hat das in nicht übermässig geschickter Weise getan, insofern als dessen erste Handlung mit der zweiten in keinem rechten Zusammenhang steht. Hier gewinnt man tatsächlich den Eindruck, dass der Dichter seine Erfindung mit alter Überlieferung zusammenarbeitet. Es mag als Vermutung ausgesprochen werden, dass wir allenfalls Motive des Soph. und Aesch. zu folgendem Bilde combinieren dürfen: Agamemnon erscheint der Kl. im Traume und umarmt sie (Sophokles); diese gebiert einen Drachen, der Blut mit der Milch aus ihrer Brust trinkt.

Mit der Combination der drei Träume fällt eine weitere Folgerung Roberts. Er sagt: „Wenn der Traum, durch den bei beiden Tragikern die Totenspende am Grab des Agamemnon motiviert und das Wiedersehen der Geschwister herbeigeführt wird, bei Stesichoros stand, so liegt der weitere Schluss sehr nahe, dass auch die Folge dieses Traumes, die Szene am Grabe, die ja, wie das melische Terrakottarelief beweist, älter als Aeschylos sein muss, gleichfalls auf stesichoreischer Erfindung beruht.“ Die Oresteia des Stesichoros soll demnach allen späteren Darstellungen zugrunde liegen. Dieser Schluss ist unter keinen Umständen zwingend; er ist es besonders nicht, nachdem sich gezeigt hat, wie unsicher die Grundlage ist, auf der er aufgebaut wird.

Ich breche hier diese Betrachtung ab, um von neuem eine Scheidung und Beurteilung der in der Sage enthaltenen Motive zu versuchen. Zu dem Zwecke muss zunächst an einiges Bekannte erinnert werden.

Was man auf ionischem Boden von Orest erzählte, liegt bei Homer vor. Es ist eine sehr einfache Geschichte. Aegisth verführt trotz göttlicher Warnung das Weib des

Agamemnon und erschlägt den Heimkehrenden; diesem ersteht in seinem Sohne der Rächer, der bei allen Menschen Ruhm erntet, indem er den Aegisth tötet, nicht die Mutter. Klytaimestra ist eine passive Persönlichkeit. In jüngeren Schichten der Odyssee, die wahrscheinlich von der Erzählung der Νόστοι abhängig sind, erscheint die Sache weiter ausgestaltet. Der Anschlag gegen Agamemnon stammt von seinem Weibe, das selbst die Kassandra ermordet. Im Gefolge des heimkehrenden Orest befindet sich Pylades. Orest tötet den Aigisthos; auch Klytaim. findet bei der Gelegenheit ihr Ende. Durch wen, erfahren wir nicht; der Vermutung ist freier Spielraum gegeben.

Stesichoros ist ein dorischer Dichter. Behauptet hat ein gewisser Megakleides [1]), den wir weiter nicht kennen, aber schwerlich für besonders vertrauenswürdig zu halten brauchen, seine Oresteia sei ein Plagiat an einem älteren Meliker namens Xanthos. Wir sind nicht in der Lage, die Wahrheit dieser Aussage zu kontrollieren, die sachlich auch ziemlich gleichgiltig ist. Ob Stesichoros oder ein anderer die Sage in der Form zuerst im Liede verherrlichte, darauf kommt es wirklich nicht an. Wohl aber vermögen wir auf Grund sicherer Grammatikerzeugnisse festzustellen, dass Stesichoros in der Erzählung der Vorgeschichte mit Hesiod zusammentraf; die eigentliche Orestie bleibt davon unberührt. Das Bild, das die Überlieferung von dieser zu machen erlaubt, lässt sich nur in groben Umrissen zeichnen. Zunächst der Ort der Handlung; es ist Lakedaemonien [2]).

Klytaimestra trägt die Schuld an der Ermordung des Agamemnon [3]); den Orest hat seine Amme [4]) gerettet. Jahre

---

[1]) Robert S. 173 ff.

[2]) ἐν Λακεδαιμονίᾳ. Scholion Eurip. Or. 46.

[3]) Nicht unmittelbar bezeugt, aber aus dem Traume der Klytaimestra zu erschliessen.

[4]) Vgl. Scholion Aeschyl. Choeph. 733.

sind vergangen, da erscheint der Klytaimestra im Traume[1]) die Seele des ermordeten Gatten. Die Ahnungen, die sich an diese Erscheinung knüpfen, werden erfüllt. Auf Befehl des Apollon tötet Orest die Mutter; ihre Erinyen kehren sich wider ihn; da reicht ihm Apoll Bogen und Pfeile, damit er sich ihrer erwehre[2]). Mit dieser Erzählung lässt sich nun vieles bei Pindar[3]) unmittelbar vereinigen; der Einklang beweist natürlich nicht, dass die beiden zusammengehören, macht es aber doch wenigstens einigermassen wahrscheinlich. Wichtig ist vor allem die gemeinsame Lokalisierung im Lakonerlande. Der Name der Amme, die den Orestes rettet, lautet bei Pindar[4]) anders, aber v. Wilamowitz hat überzeugend dargelegt[5]), dass diese Differenzierung für die Beurteilung des Sagenzusammenhanges gegenstandslos ist.

Neu ist die genauere Bestimmung des Lokals: Amyklai im Lande der Lakedaemonier ist der Ort, wo die Handlung vorgeht, der Sitz des Herrschergeschlechts. Dass alte Legenden auch anderweitig Orestes mit Amyklai in Verbindung bringen, hat v. Wilamowitz[6]) hervorgehoben. Dort aber ist der wichtigste Apollonkultus Lakoniens immer geblieben. Nun wäre es doch wahrhaftig ein Wunder, wenn der Apoll, der die Rolle des Beschützers in jener, im Lakonerlande lokalisierten Geschichte spielt, nicht ursprünglich der amyklaeische gewesen sein sollte, der natürliche Schirmherr des eingeborenen Herrscherhauses[7]).

---

1) Plutarch. de sera numinis vind. 555 a.

2) Scholion Eurip. Orest. 268.

3) Pyth. XI, Vs. 24 ff.

4) Über das Motiv, das Klytaimestra zum Morde trieb, äussert sich der Dichter nicht. „Hochgestellten hänge man gern Schlechtes an“, d. h. nach Pindars Manier: „Ich kenne die Geschichte von der Buhlschaft des Aigisthos und der Klytaimestra, glaube sie aber nicht.“

5) Orestie S. 250[2].

6) Orestie S. 251.

7) Es ist wahr, dass, wo immer Apoll in unserer Überlieferung

Jedenfalls war der Gott, von dem Stesichoros erzählt, noch kein milder, gütiger Herr; sondern wehrhaft wie jener, der die Pestpfeile ins Lager der Griechen schiesst, verleiht er seinem Schützling Pfeil und Bogen, damit er sich der Erinyen erwehre. Von einer eigentlichen Entsühnung und Reinigung des Orest — das ist sehr wesentlich — ist noch gar keine Rede und zudem kein rechter Raum für friedliche Schlichtung. Ein Mörder befreit sich doch nicht von Blutschuld, indem er auf seine bestellten Verfolger schiesst, und stimmt sie auch nicht günstig zur Versöhnung. Die Sache ist einfach die, dass Orestes sich mit göttlicher Genehmigung seiner Haut wehrt. In der Geschichte steckt noch ein Stück von echtem, wildem Reckentum, wie es uns in den ἀριστεῖαι der Ilias begegnet. Daneben ist der von Gewissensbissen gequälte und die Furien mit dem Bogen bedrohende Held des Euripides eine unklare Figur, ein Kompromiss zwischen dem furchtlosen Rächer der lakonischen Sage und einer moralischen Persönlichkeit, wie sie eine sittlich höher entwickelte Zeit schafft. Eigentlich sind es zwei Gestalten, die bei dem Tragiker in eine zusammenfliessen, ein Orestes, der den Kampf mit den Erinyen aufnimmt, und ein zweiter, der sie fürchtet, unter ihnen leidet, bis göttliche Macht ihn entsühnt. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass der Held der altlakonischen Sage, der die Mittel besass, seinen Verfolgerinnen Trotz zu bieten, eine Versöhnung mit ihnen, wie sie die attische Tragödie kennt, auch nur angestrebt habe. Daraus folgt ohne weiteres, dass das, was Stesichoros erzählt, ganz auf sich steht.

Ein Walten des milden und reinen Gottes der delphischen Priesterschaft ist in dieser Version nicht zu erkennen.

---

genauer bezeichnet wird, er der Delphische heisst, aber es verdient darauf hingewiesen zu werden, dass für diese Überlieferung andrerseits das Vaterland des Orestes Mykene ist, so auch für Pausanias VIII, 5, 4.



Vielleicht ist es aber überhaupt müssig, sich um die sichere Bestimmung der göttlichen Persönlichkeit zu bemühen; nicht das ist die Hauptsache, sondern was der Gott tut als Schirmherr des Orestes.

Ob Elektra, Talthybios und Pylades bei dem Dichter von Himera eine Rolle spielten, lässt die dürftige Überlieferung im dunkeln. Pindar erwähnt den Pylades ganz beiläufig als Gastfreund des Lakoners Orestes; dass er ξένος sagt, ist vielleicht nicht gleichgiltig, sondern beweist, dass der Dichter von der innigen, freundschaftlichen Verbindung der beiden keine Kunde hatte. Bei Euripides ist Pylades dem Orest der erste Getreue als Freund und Gastgeber, πρῶτος πιστὸς — καὶ φίλος ξένος τε, auch Xenophon (Agesilaus II, 23) markiert die Verschiedenheit des Wortsinns. Man darf zweifeln, ob Pylades in der pindarischen Orestie aktiv eine Stelle gehabt hat. Jedenfalls erweisen die bildlichen Darstellungen, dass die Szene am Grabe mit Elektra und Talthybios dem Mythos bereits vor Aischylos angehört. Schade ist, dass wir die Herkunft des melischen Reliefs nicht mit Sicherheit bestimmen können, wertvoll ist andrerseits die von v. Wilamowitz hervorgehobene Tatsache, dass noch später Nachkommen des Talthybios in Lakonien gelebt haben. Dies weist doch auf eine fest eingewurzelte Überlieferung. Unter allen Umständen haben wir darauf zu achten, dass Elektra und Talthybios dem alten Mythos blosse Nebenfiguren sind.

Für die in der Tragödie vorliegende Version ist ein Umstand besonders charakteristisch, nämlich die durch den delphischen Apollo und den athenischen Areopag gemeinsam herbeigeführte Lossprechung des Orestes. v. Wilamowitz hat das Verdienst, erkannt zu haben, dass hier eine absichtliche Sagengestaltung vorliegt, hervorgerufen durch das geklärte Rechtsbewusstsein jüngerer Zeiten, denen die Satzung einer von Geschlecht zu Geschlecht forterbenden, niemals erlöschenden Blutrache widerstrebte, die darum für

den 'gerechten Mord' die Möglichkeit einer Sühne und Befreiung von Blutschuld anerkannten. Ist es ein delphisches Epos gewesen, das, im Dienste der apollinischen Religion stehend, geläuterte Anschauungen zu verbreiten strebte und darum den Orestesmythos so umgestaltete, dass er zum lehrreichen Beispiel wurde? Dann müsste meines Erachtens wenigstens Stesichoros von ihm unabhängig sein. Es ist ein kühner Gedanke, eine epische Dichtung vorauszusetzen, die im VI. und V. Jahrhundert die Phantasie beherrschte und 100 Jahre später so verschollen war, dass man nicht einmal mehr den Titel, geschweige denn einen einzigen Vers kannte. Man entschliesst sich schwer, den Einfluss des Aischylos als einen derart überwältigenden vorzustellen.

In der Gestaltung der Orestsage, wie sie bei Aischylos vorliegt, tritt neben dem delphischen Apoll die Bedeutung Athens kräftig hervor. Die Eumeniden des Aischylos, das letzte Stück der Trilogie, bringen zum Schluss die Stiftung des attischen Kultes der σεμναὶ θεαί mit der Reinigung des Orest vor dem Areopag in Verbindung; da stossen wir auf Legende, die im engsten Sinne an Athen geknüpft ist.

Nun giebt es noch eine andere Reihe von Berichten, die zeigen, dass Orest in uralter Verbindung mit Athen steht.

Nestor erzählt Od. γ 305:

ἑπτάετες δ' ἤνασσε πολυχρύσοιο Μυκήνης·
τῷ δέ οἱ ὀγδοάτῳ κακὸν ἤλυθε δῖος Ὀρέστης
ἄψ ἀπ' Ἀθηνάων, κατὰ δ' ἔκτανε πατροφονῆα.

Man hat dieser Nachricht nie viel Gewicht beigelegt; sie beruht, wie schon Schneidewin meinte, auf jüngerer Erfindung. Man beruft sich darauf, dass Zenodot eine andere Lesart hatte: ἄψ ἀπὸ Πυθῶθεν, die allerdings zur gewöhnlichen Tradition stimmt. Aber das ist doch gerade kein Beweis für ihre Priorität; im Gegenteil, man muss annehmen, dass die Alten an dem ganz auffallenden ἄψ ἀπ' Ἀθηνάων Anstoss nahmen und den Anstoss keck

beseitigten, indem sie die geläufige Version einschmuggelten. Vor der Kritik eines Aristarchos hat denn auch die zenodotische Änderung keine Gnade gefunden. Ist die Fassung der Stelle echt, so muss der Dichter eine Überlieferung gekannt haben, wonach Orest in Athen Aufnahme gefunden und Bande der Gastfreundschaft angeknüpft hatte. Wir haben nun weiter heranzuziehen die Erzählung des Euripides Iph. Taur. 941 ff.:

μεταδρομαῖς Ἐρινύων
ἠλαυνόμεσθα φυγάδες, ἔστ' ἐμὸν πόδα
εἰς τὰς Ἀθήνας δῆτ' ἔπεμψε Λοξίας,
δίκην παρασχεῖν ταῖς ἀνωνύμοις θεαῖς.
ἔστιν γὰρ ὁσία ψῆφος, ἣν Ἄρει ποτὲ
Ζεὺς εἵσατ' ἔκ του δὴ χερῶν μιάσματος.
ἐλθὼν δ' ἐκεῖσε, πρῶτα μέν μ' οὐδεὶς ξένων
ἑκὼν ἐδέξαθ', ὡς θεοῖς στυγούμενον.
οἳ δ' ἔσχον αἰδῶ, ξένια μονοτράπεζά μοι
παρέσχον, οἴκων ὄντες ἐν ταὐτῷ στέγει.
σιγῇ δ' ἐτεκτήναντ' ἀπόφθεγκτόν μ', ὅπως
δαιτὸς γενοίμην πώματός τ' αὐτοῦ δίχα,
εἰς δ' ἄγγος ἴδιον ἴσον ἅπασι βακχίου
μέτρημα πληρώσαντες εἶχον ἡδονήν.
κἀγὼ 'ξελέγξαι μὲν ξένους οὐκ ἠξίουν,
ἤλγουν δὲ σιγῇ κἀδόκουν οὐκ εἰδέναι.
κλύω δ' Ἀθηναίοισι τἀμὰ δυστυχῆ
τελετὴν γενέσθαι, κἄτι τὸν νόμον μένειν
χοῆρες ἄγγος Παλλάδος τιμᾶν λεών.

Die Erzählung läuft aus auf ein αἴτιον; die Behandlung des Orestes durch seine athenischen ξένοι soll Anlass zur Einführung des Choenfestes gewesen sein. Mit geringer Wahrscheinlichkeit nimmt man an [1]), dass Euripides selbst dies αἴτιον erdichtet habe; mindestens mit dem nämlichen Rechte darf man glauben, dass er eine Kultlegende vor-

[1]) E. Bruhn zu Vs. 949 ff.

trägt, die älter ist. Aber gesetzt, die moderne Kritik habe recht, so muss doch der Dichter, wenn er seinen Landsleuten die Geschichte plausibel machen wollte, an volkstümliche Überlieferung anknüpfen. Er redet von den ξένοι des Orestes wie von etwas ganz selbstverständlichem; wie ist das möglich, wenn nicht die Tatsache geglaubt wurde, dass Orest in Athen Gastfreunde besass?

Plutarch hat sich offenbar für die Euripidesstelle interessiert. Schon zu Anfang seiner Quaestiones conv. 613[b] spielt er an auf 'die Leute, die den Orest im Thesmotheteion bewirteten'. Wichtiger ist eine Andeutung in derselben Schrift 643[a]: 'Was macht es für einen Unterschied, jedem der Geladenen einen Becher hinzustellen und besonderen Tisch, wie es die Demophontiden mit dem Orest gemacht haben sollen, und ihn zum Trinken aufzufordern, ohne sich um die anderen zu kümmern, oder, wie jetzt üblich ist, Brot und Wein vorzusetzen und jeden gleichsam an eigner Krippe zu füttern, bloss dass für uns keine Verpflichtung zum Schweigen besteht wie bei denen, die den Orest bewirteten'? Die Anspielung auf Euripides in den Worten ist ganz klar. Dass Plutarch, der überhaupt in den Q. c. vorzügliches Material benutzt, auf alte, gelehrte Erklärer zurückgeht, kann nicht bezweifelt werden. Hier erfahren wir nun, wie die ξένοι des Orest in Athen geheissen haben, es sind die Demophontiden, d. i. die Nachkommen des Demophon, des Sohnes des Theseus.

Euripides und seine Erklärer zusammengenommen erschliessen ältere Tradition; wir dürfen zum mindesten jetzt annehmen, dass die Sage von Gastfreundschaft zu berichten wusste, die Orest in Athen gefunden hatte und die ihn veranlasste, nach dem Morde der Mutter ebendort ein Unterkommen zu suchen.

Wie alt diese Geschichte ist, zeigt übrigens auch ihre Doublette in Trozen. Man weiss, dass die Lokalsage dieser Stadt in vielen Fällen ein Abbild athenischer Überlieferung

ist. Dort lag, wie Pausanias II, 31, 11 berichtet, vor dem Heiligtum des Apollon ein Gebäude, das Ὀρέστου σκηνή hiess. „Denn bevor er sich vom Blute der Mutter reinigte, wollte ihm kein Mensch in Trozen Aufnahme in seinem Hause gewähren. Darum brachten sie ihn dort unter und reinigten und speisten ihn, bis sie ihn entsühnt hatten. Und noch jetzt speisen dort die Nachkommen der Reiniger an bestimmten Tagen.“ So kommt eine Tatsache zur anderen. Es sind aber noch mehr Dinge inbetracht zu ziehen. Einmal die Weisung, welche die Dioskuren am Ende der euripideischen Elektra dem Muttermörder geben:

ἐλθὼν δ' Ἀθήνας Παλλάδος σεμνὸν βρέτας
πρόσπτυξον· εἵρξει γάρ νιν ἐστομωμένας
δεινοῖς δράκουσιν, ὥστε μὴ ψαύειν σέθεν,
γοργῶφ' ὑπερτείνουσά σου κάρᾳ κύκλον.

Dass das Palladion zu Athen einst schützend den Gorgoschild über den Flüchtling erhob und die Erinyen von ihm abwehrte, ist schwerlich eine Erfindung des Dichters, sondern alte Kultlegende [1]). Endlich hat nach dem Vorgange Hirzels [2]) Toepffer (Att. Geneal. S. 176 ff.) gezeigt, dass eins der vornehmsten alten Adelsgeschlechter Athens, die Eupatriden, seine Genealogie auf den mythischen Muttermörder zurückführte. Orest hat also nicht bloss in Athen gelebt, er hat dort auch Nachkommen gezeugt. Zweierlei ist für die Eupatriden eigentümlich: sie sind ausgeschlossen vom Kult der Eumeniden und stehen in um so engerer Beziehung zur apollinischen Religion [3]).

So verknüpfen zahlreiche Fäden den Orestes mit Athen, und ich kann es mir nicht wohl denken, dass die Erzählung von seiner Freisprechung vor dem Areopag anderswo entstanden sei, als in jener Stadt. Freilich wenn

---

[1]) Vgl. Festschrift für Th. Gomperz (Wien 1902) S. 200.

[2]) Rhein. Mus. XLIII, 631 ff.

[3]) Vgl. Toepffer a. O.

die Nachkommen des Orest, die Eupatriden, von der Verehrung der Eumeniden ausgeschlossen blieben, so ist daraus m. E. der Schluss zu ziehen, dass die älteste attische Legende eine wirkliche Lossprechung und Versöhnung nicht gekannt hat. Dann ist allerdings bei Aischylos ein neuer Zug vorhanden. Kann dies nicht Erfindung des religiös hochgestimmten Dichters sein? Ich glaube, es lässt sich ohne die Hypothese eines delphischen Epos auskommen, wenn wir die Frage nach den Quellen der Tragödie stellen. Für sie fällt noch erheblich ins Gewicht, dass sie die Geschichte in Mykene spielen lässt; das ist schwerlich Wiederbelebung eines homerischen Zuges. Was hätte die Tragiker veranlassen können, in einem Punkte, der ganz und gar nebensächlich war, von dem Mythos, der sie sonst führte, abzuweichen? Weiter der Areopag als Vermittler der Lossprechung! Er redet zugunsten Athens. Ist es wahrscheinlich, dass Delphis stolze Priesterschaft sich einen fremden Mittler ausersehen hätte? Dass der pythische Apoll die Gerichtstätte anerkennt und auszeichnet, sieht eher wie eine athenische Erfindung aus. Um so heiliger war dies Gericht, wenn der mächtige Gott ihm Achtung erwies [1]).

Es wäre Vermessenheit, wenn jemand alle die Fäden auseinanderwirren wollte, die in der Sage von Orest einmal durcheinander gelaufen sind. Allein die verschiedenen Nachrichten über seine Reinigung vom Morde beweisen, eine wie mannigfaltige Tradition bestanden hat. Neben athenischer Sage steht die von Trozen. Und wiederum erzählte man, dass Orest durch den Raub des Bildes der taurischen Artemis geheilt worden sei. Hierzu kommt eigenartige lakonische und arkadische Überlieferung. Bei Gythion in Lakonika zeigte man den ἀργὸς λίθος. Als Orestes sich

[1]) Bezeichnend ist es, dass Zielinski die Einführung des Areopags geradezu auf einen Gegensatz gegen Delphi zurückführt; so weit möchte ich nicht gehen.

auf ihn niedersetzte, soll er vom Wahnsinn befreit worden sein [1]). Etwa sieben Stadien von Megalopolis, auf dem Wege nach Messenien, stand links von der Strasse ein Göttertempel. Die Göttinnen, die dort verehrt wurden, und das Land rings herum hiessen Μανίαι. Pausanias [2]) vermutet darin eine Bezeichnung der Eumeniden. Dort soll Orestes infolge des Muttermordes in Wahnsinn verfallen sein. Nicht weit vom Heiligtum lag eine geringe Bodenanschüttung mit einem steinernen Finger als Aufsatz; der Hügel hiess Δακτύλου μνῆμα. Ätiologische Legende berichtete, dort habe Orestes im Wahnsinn einen Finger der Hand sich abgebissen. „An diese Örtlichkeit", fährt Pausanias fort, „stösst eine andere mit Namen Ἄκη, weil da Orestes von seiner Krankheit [3]) geheilt wurde. Es ist aber den Eumeniden auch dort ein Heiligtum errichtet. Man erzählt, diese Göttinnen seien dem Orestes schwarz erschienen, als sie ihn wahnsinnig machen wollten. Als er sich den Finger abgebissen hatte, seien sie ihm weiss vorgekommen, und über dem Anblick sei er selber vernünftig geworden, und so habe er den einen eine Totenspende gebracht, indem er ihren Groll abzuwenden versuchte, den anderen, den weissen aber habe er geopfert. Diese Geschichte ist in sich abgeschlossen und hat einiges Kopfzerbrechen gemacht, als man sie mit der Reinigung vor dem Areopag combinierte. Man löste die Schwierigkeit, indem man beide Ereignisse in der Zeit auf einander folgen liess.

Soviel ist nun ja nach allem Vorgetragenen sicher, dass in der attischen Tragödie eine reine und unvermischte Form der Orestsage überhaupt nicht vorliegt. Dieser Zustand widerspricht nicht der Praxis der Tragiker; jedenfalls sehen wir auch noch heute, wie Euripides in seinem Orestes con-

---

1) Pausanias III, 22, 1.

2) Pausanias VIII, 34.

3) Denn das ist die Befreiung nach der Auffassung der Sage: μανιῶν τε λήξω heisst es auch noch bei Eurip. Iph. Taur. 981.

taminiert hat. Ursprünglich scheint es zwei Versionen gegeben zu haben, eine argivische mit Mykene und Athen als Stätten der Handlung, und eine lakonische mit Amyklai [1]), Erziehung bei Strophios am Fusse des Parnassos und späterer Flucht nach Arkadien. Mehr zu vermuten, wäre Verwegenheit. Man muss v. Wilamowitz beipflichten, wenn er Stesichoros als Unterlage der Tragödie abgelehnt und behauptet hat, dass die Quellenanalyse nicht reinlich aufgehe; hier muss die Hypothese eintreten. Neben der Möglichkeit eines delphischen Epos steht die zweite, dass Aischylos aus eigener Initiative geneuert hat; ich habe versucht, sie einigermassen zur Wahrscheinlichkeit zu erheben [2]).

[1]) Die Vermutung Zielinskis, dass Amyklai von Delphi aus später unterschoben worden sei, muss ich von meinem Standpunkt aus ablehnen. Vgl. oben S. 131.

[2]) Auch Zielinski findet die Quellen der Tragödie in einer attischen Version (die sogar im Widerstreit gegen Delphi entstanden sein soll). Ich möchte es nicht unterlassen, dies Zusammentreffen zu notieren.



II.

Zur alttestamentlichen Simsonlegende.

In Simsons Haaren war seine Kraft verborgen; das ist ein Zug, den ähnlich auch altgriechische Mythen kennen und moderne Märchen enthalten. G. Knaack hat alles, was hierhin gehört, zusammengestellt [1]). Es giebt indes noch einen anderen Punkt, in dem eine überraschende Märchenparallele zur Simsonerzählung nachgewiesen werden kann. Ich mache darauf aufmerksam, weil solche Dinge wichtig sind, um die Geschichte des Helden zu verstehen und richtig einzuschätzen. Von den Philistern verleitet, fragt Delila den Simson, wo seine Kraft stecke; darauf führt er sie zuerst mit falscher Antwort irre, bevor er die Wahrheit zugiebt. Die Stelle stehe hier in Luthers Übertragung [2]):

Darnach gewann er ein Weib lieb am Bache Sorek, die hiess Delila. Zu der kamen der Philister Fürsten hinauf und sprachen zu ihr: Überrede ihn und besiehe, worinnen er solche grosse Kraft hat, und womit wir ihn übermögen, dass wir ihn binden und zwingen; so wollen

---

[1]) Rheinisches Museum für Philologie, N. F. LVII, S. 217[3]. Es ist an der Zeit, aus Sage, Mythos und Märchen anderer Völker die Parallelen zum A. T. zu sammeln. Hier nur eins: haben Hammurabi und Moses allein ihre Gesetze von Gott? Ist es nicht vielmehr eine normale Anschauung des Altertums, dass eine Gottheit die grossen Gesetzgeber beraten habe (Numa Egeria, Minos οὐκ ἄνευ θεοῦ bei Pausanias III, 2, 4)? Dionysos und Moses schlagen Wasser aus dem Felsen; darum ist Moses kein Dionysos, da nicht einmal in griechischer Legende dies Wunder an die Person des Weingottes allein geknüpft ist (vgl. z. B. Pausanias III, 24, 2).

[2]) Richter 16, 4 ff.



wir dir geben, ein jeglicher tausend und hundert Silberlinge. Und Delila sprach zu Simson: Lieber, sage mir, worinnen deine grosse Kraft sei, und womit man dich binden möge, dass man dich zwinge? Simson sprach zu ihr: Wenn man mich bände mit sieben Seilen von frischem Bast, die noch nicht verdorret sind, so würde ich schwach und wäre wie ein anderer Mensch. Da brachten der Philister Fürsten zu ihr hinauf sieben Seile von frischem Bast, die noch nicht verdorret waren; und sie band ihn damit — er aber zerriss die Seile, wie eine flächserne Schnur zerreisset, und ward nicht kund, wo seine Kraft wäre.

Dies Spiel wiederholt sich noch zweimal. Als Delila zum dritten Male sich betrogen sah, sprach sie zu ihm:

Wie kannst du sagen, du habest mich lieb, so dein Herz doch nicht mit mir ist? Dreimal hast du mich getäuscht und mir nicht gesagt, worinnen deine grosse Kraft sei. Da sie ihn aber trieb mit ihren Worten alle Tage und zerplagte ihn, ward seine Seele matt bis an den Tod.

Simson verrät das Geheimnis und verfällt den Philistern. Die List des Weibes triumphiert über die des Mannes, den die Liebe schwach gemacht hat.

Nun wurde schon oben auf das russische Märchen vom Prinzen Astrach hingewiesen[1]), das wegen seines mythischen Gehaltes wichtig ist. Im Verlaufe dieser Geschichte wird dem Astrach die Aufgabe gestellt, den unsterblichen Kaschtschei zu töten. Zu dem Zwecke verbündet er sich mit der Zarentochter Darisa, mit der Kaschtschei „lebt wie mit einer Geliebten“[2]).

Das weitere folge nach den Worten des Textes[3]):

Darauf sprach die Zarewna Darisa, er (Astrach) solle im Garten bleiben. Sie selbst ging zum unsterblichen Kaschtschei und fing an, ihn mit falschen Worten zu befragen, als ob sie ihn herzlich liebe, und sagte zu ihm diese Worte: „Mein innigst geliebter Freund und Vertrauter, unsterblicher Kaschtschei, sage mir, sei so gut, wirst du niemals sterben?“ — „Gewiss, ich werde niemals sterben“, antwortete der unsterbliche Kaschtschei. — „Doch“, fuhr die Zarewna Darisa fort, „wo

---

[1]) S. 45.
[2]) Dietrich S. 23 f.
[3]) Dietrich S. 24 f.

ist dein Tod, ist er bei dir?“ — „Gewiss“, entgegnete ihr der unsterbliche Kaschtschei, „er ist unter der Schwelle im Besen“. Die Zarewna Darisa ergriff sogleich diesen Besen und warf ihn ins Feuer; aber obgleich der Besen verbrannte, so blieb doch der unsterbliche Kaschtschei am Leben. Da fragte die Zarewna den unsterblichen Kaschtschei wieder und sprach zu ihm: „Mein geliebter Freund, du liebst mich nicht aufrichtig, dass du mir nicht die Wahrheit sagst, wo dein Tod ist; doch ich bin dir nicht böse, sondern liebe dich von ganzem Herzen.“ Und so schwatzend fing die Zarewna Darisa an, den unsterblichen Kaschtschei heuchlerisch zu umarmen und zu küssen, und bat ihn, dass er sage, wo sein Tod sei. Da sprach der unsterbliche Kaschtschei zu ihr mit Lachen: „Hast du eine Ursache, zu wissen, wo mein Tod ist? Doch da ich dich liebe, will ich dir sagen, wo er ist. Im freien Felde stehen drei grüne Eichen, und unter der Wurzel ist ein Wurm, und wenn dieser Wurm gefunden nnd erdrückt wird, dann sterbe ich auch“.

Die Erzählung, wie Astrach ausreitet, den Wurm aufspürt und tötet, gehört nicht hierher. Auf das Wesentliche sei noch kurz hingewiesen. In beiden Fällen soll Frauenlist ein Geheimnis ausspüren, betätigt sich die Geliebte, die in Wahrheit zur anderen Partei gehört und den Freund verrät. Aber der Verratene geht nicht ohne weiteres in die gestellte Falle.

Auch Kaschtschei täuscht zunächst die Zarentochter; er tut es freilich nur einmal, Simson dreimal, und dies ist eigentlich ursprünglicher gemäss der Bedeutung, welche der Dreizahl in Sage und Märchen zukommt. Aber im Grunde ruht die Handlung auf den gleichen treibenden Elementen. Wer die Übereinstimmung erklären will, wird die Möglichkeit nicht ausser acht lassen dürfen, dass die Erzählung vom Prinzen Astrach eine unmittelbare Nachahmung ist. Allerdings erheben sich gegen diese Annahme gewichtige Bedenken. Einmal die sehr freie Übertragung der Motive auf einen ganz anderen Fall; sie setzt mehr künstlerische Gestaltungskraft voraus, als man bei einem Märchenerzähler erwarten sollte. Zweitens die Ausnahmestellung der heiligen Bücher. Dass man aus ihnen eine Erzählung ausgewählt und im Märchenspiel nachgebildet habe, ist doch eigent-

lich undenkbar. Für den frommen Sinn des Volkes stehen sie dafür viel zu hoch. Also wird man sich bei ruhiger Erwägung eher dahin entscheiden müssen, dass die Geschichten vom starken Simson und vom unsterblichen Kaschtschei zwei echte Parallelen sind, von denen die eine, unabhängig wie sie ist, für die andere zeugt. Auch Simsons Abenteuer tragen die Züge eines Märchens.

III.

Vom Kampf mit dem Tode.

In merkwürdiger Konzeption kehrt das Bild bei einem modernen Dichter wieder, bei dem man es eigentlich nicht suchen sollte, bei Heinrich Heine. Im zehnten seiner „Briefe über die französische Bühne" spricht er von dem Eindruck, den das Klavierspiel Franz Liszts auf ihn gemacht habe[1]). „Ich gestehe es Ihnen, wie sehr ich auch Liszt liebe, wirkt doch seine Musik nicht angenehm auf mein Gemüt, um so mehr, da ich ein Sonntagskind bin und die Gespenster auch sehe, welche andere Leute nur hören, da, wie sie wissen, bei jedem Ton, den die Hand auf dem Klavier anschlägt, auch die entsprechende Klangfigur in meinem inneren Auge sichtbar wird. Noch zittert mir der Verstand im Kopfe bei der Erinnerung des Konzertes, bei dem ich Liszt zuletzt spielen hörte — ich möchte darauf schwören, er variierte einige Themata aus der Apokalypse. — Am besten spielte er das Tal Josaphat. Es waren Schranken wie bei einem Turnier, und als Zuschauer um den ungeheuren Raum drängten sich die auferstandenen Völker, grabesbleich und zitternd. Zuerst galoppierte Satan in die Schranken, schwarz geharnischt auf einem milchweissen

1) Kritische Ausgabe von G. Karpeles, VII. Bd, S. 150. Über Märchen mit diesem Thema handelt v. Hahn in der Vorrede seiner Ausgabe der neugriechischen und albanischen Märchen. Hinzufügen mag man ein lappländisches Märchen bei Poestion Nr. XLIX. Das deutsche Volksmärchen von den Boten des Todes hat wenigstens gleiche Voraussetzung.

Schimmel. Langsam ritt hinter ihm her der Tod auf seinem fahlen Pferde. Endlich erschien Christus, in goldener Rüstung, auf einem schwarzen Ross, und mit seiner heiligen Lanze stach er erst Satan zu Boden, hernach den Tod, und die Zuschauer jauchzten." — Das ist eine sehr eigenartige und beachtenswerte Phantasie des Dichters, die ganz äusserlich an die Apokalypse angelehnt wird (in ihr steht der Kampf des Erzengels Michael mit dem Drachen). Woher Heine die Anregung hatte, wird sich nicht feststellen lassen; aber hinweisen darf man doch auf eine byzantinische Vision, die seltsam anklingt, obwohl sie dem deutschen Dichter sicherlich unbekannt war. In der Lebensbeschreibung des Andreas Salos[1]) wird folgendes Gesicht des Heiligen berichtet. Er sieht sich im Traume ins Theater versetzt; auf der einen Seite der Arena steht eine Schar von Mohren, auf der anderen sind Männer in weissen Kleidern zum Streit gerüstet aufgestellt. Der riesige Anführer der Mauren (nachher giebt er sich als Satanas zu erkennen) fordert prahlerisch einen der Weissgekleideten zum Zweikampf heraus. Von einem Engel ermutigt, nimmt Andreas den Kampf auf und streckt den Dämon zu Boden, worauf die ganze Gesellschaft spurlos verschwindet. Möglich, dass die Grundlage dieser Vision byzantinische Lieder bilden, die den Kampf des Helden Digenis mit Charos verherrlichen. Sie leben noch heute im Volke[2]).

Eine besondere Gruppe bilden die Geschichten, die erzählen, wie der Todesdämon durch List überwältigt wird. Ödipus, der das Rätsel der Sphinx löst, Sisyphos, der den Thanatos fesselt, sind Beispiele aus altgriechischem Mythos. Solch ein Märchen mag der bekannten, dunklen Notiz des Herodot zugrunde liegen, nach der Rhampsinit in die Unterwelt stieg, mit der Demeter

---

[1]) Acta Sanctorum Maii, tomus II, S. 213 B, vgl. S. 216 B.

[2]) Vgl. z. B. Wesselofsky in der Russischen Revue Bd. VI, S. 557.

würfelte und ein goldenes „Handtuch“ gewann [1]). Vielleicht dürfen wir diesen Schluss ziehen auf Grund einer Parallele, die von der Vita des Symeon Salos geliefert wird (A. Brinkmann machte mich darauf aufmerksam). Dort heisst es nämlich, einst sei einer von den Stadthäuptern erkrankt, in dessen Hause Symeon zu verkehren pflegte [2]); dem Kranken habe geträumt, dass er mit einem Schwarzen („das aber war der Tod“) [3]) würfele. Er drohte zu unterliegen, wenn er nicht dreimal sechs warf. Da erscheint ihm in dem Traume Symeon und verspricht für ihn zu werfen, falls er gelobe, sich ferner des Umganges mit seinem Weibe zu enthalten. Der Kranke leistet den Eid; Symeon ergreift darauf den Becher, wirft dreimal sechs und rettet dem Freunde das Leben. Diesmal ist eine Seele der Preis des Spiels; das goldene Handtuch, das einst der Ägypterkönig gewann, ist im Grunde ein dem Märchen angemessenerer Gegenstand.

---

[1]) Herodot II, 122: Μετὰ δὲ ταῦτα ἔλεγον τοῦτον τὸν βασιλέα ζωὸν καταβῆναι κάτω ἐς τὸν οἱ Ἕλληνες Ἀΐδην νομίζουσι εἶναι κἀκεῖθι συγκυβεύειν τῇ Δήμητρι, καὶ τὰ μὲν νικᾶν αὐτὴν τὰ δὲ ἑσσοῦσθαι ὑπ’ αὐτῆς, καί μιν πάλιν ἀπικέσθαι δῶρον ἔχοντα παρ’ αὐτῆς χειρόμακτρον χρύσεον. Das Schatzstück, das andere Helden mit Gewalt erbeuten (s. oben S. 42 ff.), hier ein goldnes Tuch, gewinnt Rhampsinit als Anerkennung seiner Geschicklichkeit.

[2]) Migne, Patrol. Gr. S. I, Bd. 93, S. 1739.

[3]) ἐθεώρει ἑαυτὸν κατὰ τοὺς ὕπνους ταυλίζοντα μετά τινος Αἰθίοπος. Ἦν δὲ οὗτος ὁ Θάνατος.

IV.

Grenzwasser der Unterwelt.

(Zu S. 93 f.)

Il. Ψ 71 verlangt die Seele des Patroklos von Achilleus ein schleuniges Begräbnis. Sie will des Hades Tore passieren (πύλας Ἀίδαο περήσω). Noch halten sie die anderen Seelen fern und gestatten nicht, dass er über den Fluss sich unter sie mische (so wörtlich οὐδέ μέ πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν), sondern vergebens schweife er dem weittorigen Hause des Hades entlang. Die Frage, welcher Fluss gemeint ist, hat zu mancherlei Vermutungen Anlass gegeben. Okeanos, Styx und Acheron sind alle drei in Betracht gekommen [1]). Als oben versucht wurde, die Entwicklung der Vorstellungen vom Acheron historisch fester, als bisher geschah, zu umgrenzen, ist die Stelle ausser acht geblieben, um die ohnehin beschwerliche Untersuchung nicht durch eine Controverse noch mehr zu verwickeln, und das geschah mit gutem Rechte; denn ein Name ist nicht genannt. Wir sind aufs Raten angewiesen. Hier möge eine kurze Anmerkung über die Berechtigung der oben erwähnten Vermutungen ihre Stelle finden. Warum jener Grenzfluss der Acheron sein soll, der in der Ilias sonst überhaupt nicht und in der Odyssee nur einmal erscheint, vermag ich nicht zu verstehen. Einen Beweis giebt es nicht. Spätere Tradition kann schon deshalb nicht ausschlaggebend sein, weil sie die Fahrt über den Acheron durchaus nicht all-

[1]) Die Nachweise bei Waser, Charon, Charun, Charos, S. 9.

gemein anerkennt. Eher käme also der Okeanos in Frage, über den nach der Nekyia Odysseus ins Totenreich steuert. Er würde sich unseren Anschauungen am bequemsten fügen. Aber ich will nicht pro domo reden. Besseres Recht hat vielleicht die Styx[1]). Sie ist der einzige Unterweltsfluss, der in der Ilias genannt wird, und die Stelle, wo es heisst, dass Herakles ohne den Beistand der Athene der raschen Strömung der Styx nicht entkommen wäre[2]), erlaubt wenigstens den Schluss, dass der Held dies Gewässer überschreiten musste.

Zuletzt ist es müssig, nach einem bestimmten Namen zu suchen, und wichtiger, allein darauf hinzuweisen, dass die Ilias möglicherweise einen anderen Grenzfluss der Unterwelt kennt als die Odyssee. Somit wäre auch diese Stelle ein Beweis dafür, dass es verlorene Liebesmüh ist, die Jenseitsvorstellungen der homerischen Epen in einen engeren Zusammenhang zu bringen, der zugleich unsere Logik befriedigt. Die Unklarheit dieser Schilderungen, das mystische Halbdunkel, in das die Anschaungen vom Jenseits wenigstens in ältester Zeit getaucht sind, hat eine Verwischung der Grenzlinien zur Folge, die gelegentlich allen Ausgleichsversuchen spottet. Aber bleibt unter solchen Umständen auch die oben aufgestellte Behauptung bestehen, dass der Glaube an die Grenzwasser des unterirdischen Totenreiches relativ jünger und erst abgeleitet sei aus dem an die Fahrt über Gewässer, die auf der Erde flossen? Ich denke doch. Von den homerischen Gedichten zeigt die Odyssee augenfällig jene Zwischenstufe, deren Verständnis im dritten Kapitel zu erschliessen versucht wurde: man fährt über das Weltmeer, kommt in ein dunkles Land, und das ist die 'Unterwelt'. Damit ist alles Weitere gegeben; es bleibt ein ganz kleiner Schritt, nun auch noch die Wasserfahrt unter die Erde zu verlegen. Homer steht auf der Vorstufe. Noch

---

[1]) Vgl. Preller-Robert, Griech. Mythol. I, 816.

[2]) Ilias Θ 369.

einmal sei es gesagt: seine Unterwelt ist nicht die der Späteren, sondern ein märchenhaft seltsames Traumgebilde. Kennt die Ilias einen anderen Grenzfluss als den Okeanos, etwa die Styx, so ist dadurch nicht im mindesten ausgeschlossen, dass auch er als oberirdisch fliessend gedacht wurde. Das sind die Zeiten, wo man Styx[1]), Acheron und Kokytos auf der Erde wiederfand. Im V. Jahrhundert zog man schärfere Grenzen zwischen oben und unten; es ist undenkbar, dass in dieser Epoche ein Dichter eine Nekyia, wie die der Odyssee, verfasst haben könnte. Man weiss zudem mehr Geographie; damit ist dem Märchenspiel von selber eine Schranke gesetzt.

Uralt und weitverbreitet ist in Griechenland die Anschauung von den Toren des Hades gewesen. Es sei darauf hingewiesen, dass auch sie sich ursprünglich kaum mit der von den Grenzflüssen verträgt.

Man hat wohl den Glauben an die trennenden Gewässer auch des unterirdischen Totenlandes in Verbindung gebracht mit dem anderen, dass dem Toten die Rückkehr ins Leben ewig und unwiderruflich verschlossen sei; demnach müsse es doch eine Sperre geben, und das seien die Unterweltswasser. Darum soll nun auch diese Vorstellung eine primitive sein. Aber haben nicht die Tore des Hadesreiches ursprünglich eine solche Bedeutung gehabt? Den Gott, der sie wohl verriegelt hält, nennt schon die Ilias mit klarem Sinne πυλάρτης. Hatten die Türflügel sich zugetan, so gab es für die Seele kein Entrinnen mehr. Dies scheint mir mit Rücksicht auf den unterirdischen Hades das alte und echte Motiv zu sein; erst die Combination späterer Zeiten hat die Grenzwasser hinzugefügt und damit eine doppelte Sperre geschaffen.

[1]) Als Ausfluss (ἀπορρώξ) der Styx figuriert ja doch in der Ilias (B 751) der thessalische Titaresios.



Register.

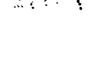
Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei in Bonn.



Berichtigung.

Seite 119 Zeile 7 lies: Sirenen und Sphingen.


BL795
F8R3
131829




Digitized by Google

